

مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية

الأكاديمية

مجلّة أكاديمية المملكة المغربية

أحاديث الخميس

العدد 26 – سنة 2009

أكاديمية المملكة المغربية

العنوان : شارع محمد السادس (الإمام مالك سابقا)، كلم 11، ص. ب. 5062

الرمز البريدي 10100

الرباط – المملكة المغربية

الهاتف : 75.52.00 (37 05)/75.51.24/35/57 (37 05)

البريد الإلكتروني : E-mail : arm @ alacademia.org.ma

فاكس : Fax : 05.37.75.51.01/89/78

الإيداع القانوني : 1982/29

ردمك : **ISSN** : 0851 - 1381

الإعداد والتنسيق والتهييء للطباعة : أحمد رمزي

الآراء المعبّر عنها في هذا الكتاب

تلزم أصحابها وحدهم

التصفيف الضوئي : أكاديمية المملكة المغربية

السحب : مطبعة المعارف الجديدة – الرباط

سنة 2009

أعضاء أكاديمية المملكة المغربية

هنْري كيسنجر : و.م. الأمريكية.
موريسْ دريون : فرنسا.
نيل أرمسترونغ : و.م.الأمريكية.
عبد اللطيف بن عبد الجليل : المملكة المغربية.
عبد الكريم غلاّب : المملكة المغربية.
أوطو دو هابسْبورغ : النمسا.
محمد الحبيب ابن الخوجة : تونس.
محمد بنشريفة : المملكة المغربية.
عبد الله عمر نصيف : م.ع. السعودية.
عبد العزيز بنعبد الله : المملكة المغربية.
عبد الهادي التازي : المملكة المغربية.
فؤاد سزكين : تركيا.
عبد اللطيف بربيش : المملكة المغربية.
المهدي المنجرة : المملكة المغربية.
أحمد الضُّبيب : م.ع. السعودية.
محمد علال سيناصر : المملكة المغربية.
محمد شفيق : المملكة المغربية.
لورد شالفونت : المملكة المتحدة.
أحمد مختار امبو : السينغال.
أبو بكر القادري : المملكة المغربية.
عز الدين العراقي : المملكة المغربية.

عبد الهادي بوطالب : المملكة المغربية
إدريس خليل : المملكة المغربية.
عبّاس الجراري : المملكة المغربية.
بيدرو راميريز فاسكيز : المكسيك
محمد فاروق النبهان : المملكة المغربية.
عبد الله العرْوي : المملكة المغربية.
ناصر الدين الأسد : م. الأردنية الهاشمية.
أناتولي گروميكو : روسيا.
جورج ماطي : فرنسا.
إدواردو دي أرانطيس إي أوليفيرا : البرتغال.
بّو شو شانغ : الصين.
إدريس العلوي العبدلاّوي : المملكة المغربية.
الحسن بن طلال : م. الأردنية الهاشمية.
محمد الكتاني : المملكة المغربية.
حبيب المالكي : المملكة المغربية.
ماريو شْواريس : البرتغال.
إدريس الضحّاك : المملكة المغربية.
أحمد كمال أبو المجد : ج. م. العربية.
مانع سعيد العُتيبة : الإمارات.ع.م.
إيڤ بوليكـــان : فرنسا.
شاكر الفحّام : سوريا.

الأعضاء المراسلون

مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية

I – سلسلة «الدورات» :

1 – «الدورة الافتتاحية»، فاس، أبريل 1980.

2 – «التِّـــليمَتيك»، (علم التعامل عن بُعد)، نونبر 1980.

3 – «القدس تاريخياً وفكرياً»، الرباط، مارس 1981.

4 – «الأزمات الروحية والفكرية في عالمنا المعاصر»، الرباط، نونبر 1981.

5 – «الماء والتغذية وتزايد السكان»، القسم الأول، الرباط، أبريل 1982.

6 – «الماء والتغذية وتزايد السكان»، القسم الثاني، مراكش، نونبر 1982.

7 – «الإمكانات الاقتصادية والسيادة الدبلوماسية»، فاس، أبريل 1983.

8 – «الالتزامات الخُلُقية والسياسية في غزو الفضاء»، الدار البيضاء، مارس 1984.

9 – «حق الشعوب في تقرير مصيرها»، مراكش، أكتوبر 1984.

10 – «شروط التوفيق بين مدة الانتداب الرئاسي وبين الاستمرارية في السياسة الداخلية والخارجية في الأنظمة الديمقراطية»، فاس، أبريل 1985.

11 – «حلقة وصل بين الشرق والغرب : أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون»، أگادير، نونبر1985.

12 – «القرصنة والقانون الأممي»، الرباط، أبريل 1986.

13 – «القضايا الخُلقية الناجمة عن التحكم في تقنيات الإنجاب»، أگادير، نونبر 1986.

14 – «التدابير التي ينبغي اتخاذها والوسائل اللاّزم تعبئتها في حالة وقوع حادثة نووية»، باريس، يونيو 1987.

15 – «خَصاص في الجنوب وحيرة في الشمال : تشخيص وعلاج»، طنجة، أبريل 1988.

16 – «الكوارث الطبيعية وآفة الجراد»، الرباط، نونبر 1988.

17 – «الجامعة والبحث العلمي والتنمية»، باريس، يونيو 1989.

18 – «أوجه التشابه الواجب توافرها لتأسيس مجموعات إقليمية»، مدريد، دجنبر 1989.

19 – «ضرورة الإنسان الاقتصادي من أجل الإقلاع الاقتصادي لدول أوروبا الشرقية»، فاس، مايو 1990.

20 – «اجتياح العراق للكويت ودور الأمم المتحدة الجديد»، الدار البيضاء، أبريل 1991.
21 – «هل يُعطي حق التدخل شرعية جديدة للاستعمار ؟»، الرباط، أكتوبر 1991.
22 – «التراث الحضاري المشترك بين إسبانيا والمغرب»، غرناطة، أبريل 1992.
23 – «أوروبا الإثنتي عشرة دولة والآخرون»، الرباط، نونبر 1992.
24 – «المعرفة والتكنولوجيا»، الدار البيضاء، مايو 1993.
25 – «الاحتمائية الاقتصادية وسياسة الهجرة»، الرباط، دجنبر 1993.
26 – «رؤساء الدول أمام حق تقرير المصير وواجب الحفاظ على الوحدة الوطنية والترابية»، فاس، أبريل 1994.
27 – «الدول النامية بين المطلب الديموقراطي وبين الأولوية الاقتصادية»، الرباط، نونبر 1994.
28 – «أيُّ مستقبل لحوض البحرالأبيض المتوسط والاتحادالأوروبي ؟»، لشبونة، مايو 1995.
29 – «حقوق الإنسان والتشغيل بين التنافسية والآلية»، الرباط، أبريل 1996.
30 – «وماذا لو أخفقت عملية السلام في الشرق الأوسط ؟»، عمّان، دجنبر 1996.
31 – «العَوْلَمة والهُوية»، الرباط، مايو 1997.
32 – «حقوق الإنسان والتصرّف في الجينات»، الرباط، نونبر 1997.
33 – «لماذا احترقت النمور الأسيوية ؟»، فاس، ماي 1998.
34 – «القدس أنقطة قطيعة أم مكان التقاء ؟»، الرباط، نونبر 1998.
35 – «هل يشّكل انتشار الأسلحة النووية عامل ردع ؟»، الرباط، مايو 1999.
36 – «فكر الحسن الثاني : أصالة وتجديد»، الرباط، أبريل 2000.
37 – «السياسة المائية والأمن الغذائي للمغرب في بداية القرن الواحد والعشرين»، الرباط، نونبر 2000. (مجلدان باللغة الفرنسية).
38 – «السياسة المائية والأمن الغذائي للمغرب في بداية القرن الواحد والعشرين»، الرباط، نونبر 2001. (مجلد واحد باللغة العربية).
39 – «أزمة القيم ودور الأسرة في تطور المجتمع المعاصر»، الرباط، أبريل 2001.
40 – «أي مستقبل للبلدان المتنامية في ضوء التحولات التي تترتب عن العولمة»، الرباط، نونبر 2001.
41 – «العلاقات الدولية في العشرية الأولى من القرن الحادي والعشرين، أي أفق ؟»، الرباط، أبريل 2002.

42 – «الحروب الإقليمية والمحلية وآثارها على التنمية الاقتصادية والتطور الحضاري واستتباب السلم في العالم»، الرباط، دجنبر 2002.

43 – «الذكرى الخمسون لثورة المَلك والشعب»، الرباط، غشت 2003.

II – سلسلة «التراث» :

44 – «الذيل والتكملة»، لابن عبد الملك المراكشي، السفْر الثامن، جزءان، تحقيق محمد بنشريفة، 1984.

45 – «الماء وما ورد في شربه من الآداب»، تأليف محمود شكري الألوسي، تحقيق محمد بهجة الأثري، مارس 1985.

46 – «مَعْلَمة الملْحون»، تصنيف محمد الفاسي، القسم الأول والقسم الثاني من الجزء الأول، أبريل 1986، أبريل 1987.

47 – «ديوان ابن فَرْكون» تقديم وتعليق محمد بنشريفة، ماي 1987.

48 – «عين الحياه في علم استنباط المياه» للدمنهوري، تقديم وتحقيق محمد بهجة الأثري 1409هـ/1989.

49 – «مَعْلَمة المَلْحون»، تصنيف محمد الفاسي، الجزء الثالث، «روائع المَلْحون» 1990.

50 – «عمدة الطبيب في معرفة النبات»، القسم الأول والقسم الثاني، لأبي الخير الإشبيلي، حققه وعلق عليه وأعاد ترتيبه محمد العربي الخطّابي، 1990/1411.

51 – «كتاب التيسير في المداواة والتدبير»، لابن زهر، حقّقه وعلّق عليه محمد بن عبد الله الروداني، 1991/1411م.

52 – «مَعْلَمة المَلْحون»، تصنيف محمد الفاسي، الجزء الثاني، القسم الأول، «معجم لغة المَلْحون»، 1991.

53 – «مَعْلمة الملْحون»، تصنيف محمد الفاسي، الجزء الثاني – القسم الثاني وفيه : «تراجم شعراء المَلْحون»، 1992.

54 – «بغيات وتواشي الموسيقى الأندلسية المغربية»، تصنيف عز الدين بناني، 1995.

55 – «إيقاد الشموع للذة المسموع بنغمات الطبوع»، لمحمد البوعصامي، تحقيق عبد العزيز بن عبد الجليل، 1995.

56 – «مَعْلمة الملْحون، مائة قصيدة وقصيدة في مائة غانية وغانية»، تصنيف محمد الفاسي، 1997.

57 – «رحلة ابن بطوطة»، خمسة أجزاء، تحقيق عبد الهادي التازي، 1997.

58 – «كنّاش الحائك»، تحقيق مالك بنّونة، مراجعة وتقديم عباس الجراري، 1999.

59 – «الأناشيد الوطنية المغربية ودورها في حركة التحرير»، تحقيق عبد العزيز بن عبد الجليل، 2005.

60 – «مذكرات مهندس الماء في القرن العشرين»، تأليف روبير امبروگْجي، 2006.

61 – «حكايات في الماء»، تأليف روبير امبروگْجي، 2006.

62 – «الأطلنتيد : زيارة جديدة في ضوء سنة 2000»، تأليف روبير امبروگْجي، 2006.

63 – «العَطاء العربي لحضارة الماء والنهضة الأوروبية»، تأليف روبير امبروگْجي، 2006.

64 – «مرشد مُهندس الماء»، تأليف روبير امبروگْجي، 2006.

65 – «موسوعة الملحون»، ديوان الشيخ عبد العزيز المغراوي، 2008.

66 – «موسوعة الملحون»، ديوان الشيخ الجيلالي امْتيردْ، 2008.

67 – «موسوعة الملحون»، ديوان الشيخ محمد بن علي ولد أرْزينْ، 2009.

68 – «مساجد فاس وشمال المغرب»، تأليف ماصلو 1937، أُعيد طبعه طبق الأصل.

III – سلسلة «تاريخ المغرب» :

69 – «الإلمام»، تأليف محمد التازي سعود، طبع سنة 2006، وهو مدخل لتاريخ شمال أفريقيا القديم.

70 – «سلا ورباط الفتح، أسطولهما وقرصنتهما الجهادية»، تأليف جعفر بن أحمد الناصري وتحقيق أحمد بن جعفر الناصري، 6 أجزاء، 2006.

71 – «تاريخ شمال أفريقيا القديم»، تأليف اصْطيفان اگْصيل، ترجمه إلى العربية محمد التازي سعود في 8 أجزاء، 2007.

72 – «المغرب العتيق»، تأليف جيروم كَرْكوپينو، ترجمه إلى العربية محمد التازي سعود، جزء واحد، 2008.

IV – سلسلة «المعاجم» :

73 – «المعجم العربي – الأمازيغي» الجزء الأول، تأليف محمد شفيق، 1990.

74 – «المعجم العربي – الأمازيغي» الجزء الثاني، تأليف محمد شفيق، 1996.

75 – «الدارجة المغربية مجال تَوارد بين الأمازيغية والعربية» تأليف محمد شفيق، 1999.

76 – «المعجم العربي – الأمازيغي» الجزء الثالث، تأليف محمد شفيق، سنة 2000.

V – سلسلة «الندوات والمحاضرات» :

77 – «فلسفة التشريع الإسلامي» الندوة الأولى للجنة القِيَم الروحية والفكرية، 1987.

78 – «وقائع الجلسات العمومية الرسمية بمناسبة استقبال الأعضاء الجدد»، دجنبر 1987 (من 1401هـ/1980 إلى 1986/1407).

79 – «محاضرات الأكاديمية»، 1988 (من 1403هـ/1983 إلى 1987/1407).

80 – «الحرف العربي والتكنولوجيا»، الندوة الأولى للجنة اللغة العربية، الرباط، فبراير 1988/1408.

81 – «الشريعة والفقه والقانون»، الندوة الثانية للجنة القيم الروحية والفكرية 1989/1409.

82 – «أسس العلاقات الدولية في الإسلام»، الندوة الثالثة للجنة القيم الروحية والفكرية 1989/1409.

83 – «نظام الحقوق في الإسلام»، الندوة الرابعة للجنة القيم الروحية والفكرية،1410 /1990.

84 – «الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية : الأخذ والعطاء»، الندوة الخامسة للجنة القيم الروحية والفكرية، مكناس، 1991/1412.

85 – «قضايا استعمال اللغة العربية»، الندوة الثانية للجنة اللغة العربية، الرباط، 1993/1414.

86 – «المغرب في الدراسات الاستشراقية»، الندوة السادسة للجنة القيم الروحية والفكرية، مراكش، 1993/1413.

87 – «الترجمة العلمية»، الندوة الثالثة للجنة اللغة العربية، طنجة، 1995.

88 – «مستقبل الهُوية المغربية أمام التحديات المعاصرة»، الندوة السابعة للجنة القيم الروحية والفكرية، تطوان، 1997/1417.

89 – «هجرة المغاربة إلى الخارج»، الناظور، 1999/1419.

90 – «الموريسكيّون في المغرب»، الندوة الثانية، شفشاون، 2000/1421.

91 – «الأمثال العامّية في المغرب، تدوينها وتوظيفها العلمي والبيداغوجي»، الرباط، دجنبر 2001.

92 – «ثقافة الصحراء : مقوّماتها المغربية وخصوصياتها»، الرباط، مارس 2002.

93 – «التطرف ومظاهره في المجتمع المغربي»، الرباط، مايو 2004.

94 – «الوجود البرتغالي في المغرب وآثاره»، آسفي أكتوبر 2004.

95 – «قضايا استعمال اللغة العربية في المغرب»، (الحلقة الثانية) فاس، مايو 2005.

96 – «الحكاية الشعبية في التراث المغربي»، الرباط، شتنبر 2005.

97 – «الوطن والمُواطنة وآفاق التنمية البشَرية»، الرباط، يونيو 2006.

98 – «المغرب في فكر ابن خلدون»، فاس، مارس 2007.

99 – «العادات والتقاليد في المجتمع المغربي»، مراكش، نونبر 2007.

100 – «فاس في تاريخ المغرب»، طُبع في مجلّدين، (القسم الأول والقسم الثاني)، فاس، دجنبر 2008.

VI – سلسلة مجلة «الأكاديمية» :

101 – «العدد الافتتاحي»، وفيه سرد لوقائع افتتاح جلالة الملك الحسن الثاني للأكاديمية يوم الإثنين 5 جمادى الثانية عام 1400هـ، الموافق 21 أبريل 1980.

102 – «الأكاديمية» العدد الأول، فبراير 1984.

103 – «الأكاديمية» العدد الثاني، فبراير 1985 .

104 – «الأكاديمية» العدد الثالث، نونبر 1986.

105 – «الأكاديمية» العدد الرابع، نونبر 1987.

106 – «الأكاديمية» العدد الخامس، دجنبر 1988.

107 – «الأكاديمية» العدد السادس، دجنبر 1989.

108 – «الأكاديمية» العدد السابع، دجنبر 1990.

109 – «الأكاديمية» العدد الثامن، دجنبر 1991.

110 – «الأكاديمية» العدد التاسع، دجنبر 1992.

111 – «الأكاديمية» العدد العاشر، شتنبر 1993.

112 – «الأكاديمية» العدد 11، دجنبر 1994.

113 – «الأكاديمية» العدد 12، سنة 1995.

114 – «الأكاديمية» العدد 13، سنة 1996.

115 – «الأكاديمية» العدد 14، سنة 1997.

116 – «الأكاديمية» العدد 15، خاص بالموريسكيين في المغرب، سنة 1998.

117 – «الأكاديمية» العدد 16، سنة 1999.

118 – «الأكاديمية» العدد 17، سنة 2000.

119 – «الأكاديمية» العدد 18، سنة 2001.

120 – «الأكاديمية» العدد 19، سنة 2002.

121 – «الأكاديمية» العدد 20، سنة 2003.

122 – «الأكاديمية» العدد 21، سنة 2004.

123 – «الأكاديمية» العدد 22، سنة 2005.

124 – «الأكاديمية» العدد 23، سنة 2006.

125 – «الأكاديمية» العدد 24، سنة 2007.

126 – «الأكاديمية» العدد 25، سنة 2008.

أحاديث الخميس

يجتمع أعضاء الأكاديمية "المقيمون" يوم الخميس، مرتين في الشهر، للاستماع إلى حديث أحد زملائهم في موضوع من اختياره تليه مناقشة عامّة. وقد صدرت بعض هذه الأحاديث متفرقة في مجلة الأكاديمية، وبقي منها ما ننشره اليوم، وما نحن عازمون على نشره في الأعداد القادمة من المجلة بحول الله.



الفهرس

الشاعر الأديب
السيد عبد الرحمٰـــن حجّي
كما عرفتُه

أبو بكر القادري

ترجع معرفتي بالشاعر الأديب عبد الرحمٰـــن حجي إلى أواخر العشرينات، وأنا تلميذ بمدرسة «درب لعلو» الحرة، والتي كانت تعرف بمدرسة سيدي الهاشمي الطالب، لقد دخل ذات يوم إلى هذه المدرسة، وهو متأبط حزمة من أوراق، كانت عبارة عن قصيدة شعرية، نظمها وطبعها بإحدى المطابع، ثم صار يوزعها على بعض معارفه وأصدقائه الأساتيذ.

كان عنوان تلك القصيدة : (كشف النقاب، عن أخلاق الشباب) وكان مطلعها :

شعور الفكر في الأشعار يجلى فيطرب سامعيه حين يتلى
ويصدع بالحقيقة إن تبدى ومنه الحكمة العليا تملى
يرضاه جميع الناس رأيا ويحمد إن بصدق قد تحلى

إلى أن يقول :

تراءت لي الحقائق من بعيد خيالا بالبلاغة قد تجلى
أرى خلق الشباب قد اضمحلا وسوءالخلق قدحهم المحلى
قد القوا في المخازي كل دلو فجاءوا بالغواية ليس إلا
وراشوا في كل التشوق كل سهم وقالوا ينبغي أن نستقلا
وجالوا في ميادين الملاهي وجروا من رداءِ الفسق ذيلا
يظنون التمدن في ثياب مزخرفة وصقل الوجه صقلا

إلى أخر القصيدة البليغة المعبرة عن مرحلة من المراحل التي كان يجتازها الشباب في ذلك الظرف، والتي كانت تتصارع فيه الأفكار بين الناهضين السلفيين المتطلعين إلى النهوض من الكبوة، مع المحافظة على الأصول والقيم التي بنى عليها المجتمع المغربي المسلم، وبين بعض من كانوا يسمون أنفسهم بالعصريين الذين تعلقوا بمظاهر الحياة العصرية المقلدة لحياة الغربيين دون النفوذ إلى عمقها العلمي الحضاري، ودون التفات إلى ما تجب المحافظة عليه من القيم المجتمعية، لقد أتيح لي أن أطلع على القصيدة المذكورة، أو بالأحرى أتذوق بعض معاني أبياتها، لأني لم أكن في ذلك الوقت مؤهلا التأهيل الكافي لتذوق غرر الشعر، وإن كنت أخذت أخذا ببعض معاني أبياتها، ولربما كان ذلك مني، لأني كنت أتهيأ معرفيا، لأسير مع الناهضين السلفيين.

إن اطلاعي على القصيدة وقراءتي لها، أتيا عفوا، لأنه لم يكن من الممكن أن يقدم لي إذ ذاك نسخة منها، وأنا لازلت في مرحلة التعليم الابتدائي الحر، وسني في الغالب لم يتجاوز الثانية عشرة، ولكن الذي هيأ لي الاطلاع على القصيدة، أن الشاعر أهدى نسخة منها إلى أخي وأستاذي مولاي الشريف القادري الذي كنت أدرس عليه إذ ذاك بالمدرسة المذكورة، فأتيح لي الاطلاع عليها، وقرأتها، واستظهار بعض أبياتها التي كانت مثار إعجابي.

كان ذلك أول يوم، تعرفت فيه من بعيد على الشاعر عبد الرحمن حجي، ومضت أيام وشهور وأعوام، كنت أسمع الحديث عن عبد الرحمن حجي كشاعر بليغ، ولغويّ مطلع، ونحويّ لا يقبل اللحن في الكلام، ولا يستسيغه، ولا يتهاون في انتقاد اللحانين والهجوم عليهم، كما كنت أسمع أن عبد الرحمن حجي من السابقين الذي استضاءت نفوسهم، وتنورت أفكارهم، وظهرت وطنيتهم مبكرة أوائل العشرينات، عندما قام يتضامن مع بعض رجالات الوطنية إذ ذاك، ومنهم القائد الصنديد السيد عبد الله بنسعيد الذي أبان عن وطنيته وغيرته في كثير من الظروف، وخصوصا عندما قررت سلطات الحماية فرض ضريبة على بعض التجار الصغار، والتي كانت تسمى بضريبة «الكياب» والتي كان لفرضها الأثر السيء على المواطنين جميعا، وبالأخص على الطبقة المتوسطة من التجار. فلقد وقعت تجمعات، وقدمت عرائض وشكايات ضد هذه الضريبة، وتولى أمر هذه الشكايات والتظلمات، شخصيات سلاوية ورباطية، كان من جملتهم القائد عبد الله بنسعيد والحاج بنعيسى لعلو من «سلا» والحاج بوبكر بن الكورة والحاج والبحراوي من الرباط، فاتخذت سلطات الحماية قرارا بإبعاد هؤلاء، ونفيهم إلى جهات مختلفة في المغرب، وارتاع عبد الرحمن حجي لهذا الإبعاد والنفي، فقام

يدعو إلى التضامن مع المبعدين بإقفال المتاجر في الأسواق، والتقدم بالشكاية إلى المسؤولين، والدعوة إلى القيام بمظاهرة تولى رئاستها، الأمر الذي دفع السلطات المخزنية لإلقاء القبض عليه.

كانت تلك الفترة، فترة تحولات في العالم العربي، وكانت الحركة الوطنية المصرية في أوج شعلتها، وكان اسم سعد زغلول يرن في الآذان، خصوصا بعد نفيه وإبعاده من قبل السلطات الانجليزية، لأنه طالب بالاستقلال، وجند الشعب المصري للمطالبة بالاستقلال، وكان صدى هذه الحركات الوطنية العربية يصل إلى المغرب، فتتناقله الأفواه، وتتحدث الألسن عما هناك من أحداث وإن لم يكن لها مردود عملي بارز إلا في سنة 1930 إثر صدور الظهير البربري، ولا شك أن عبد الرحمٰن حجي كان متأثرا ومنفعلا لتلك الأحداث، مثل انفعاله وتجاوبه مع أحداث ومقاومة الريفيين تحت زعامة البطل الخالد الذكر عبد الكريم الخطابي، فلدى تغلب القوى الاستعمارية : فرنسية واسبانية عليه، بسبب الخيانات التي طوقته، اضطر رحمه الله إلى الاستسلام إلى القوات الفرنسية التي نفته إلى جزيرة «رينيون» فكان لاستسلامه وقع عظيم لدى الشاعر عبد الرحمٰن حجي، فنطق بهذه القصيدة التي عبر فيها عما يحز في صدره من أسى وحزن وألم وقال :

أحق ما به تأتي الجرائد	فقد جزعت له حتى الجوامد
وخرت من تأثره الرواسي	وألقت حملها منه الخرائد
وهل عبد الكريم غدا طريداً	أسيراً عاجزاً عن أن يجالد
وكيف وقد هززت الأرض رعبا	بسيفك والعدو بذاك شاهد
وذكرك قد سرى بين البرايا	وقد ملأ النوادي والمعاهد

أبعد الفوز تنخذل انخذالا	تساء به الأقارب والأباعد
أبعد الفتح تنهزم انهزاما	يسر ذوي الشماتة والحقائد
ألم نخبر بأنك ذو نفوذ	ومقدرة على درء المفاسد
وقد كنت الخبير بكل كيد	فما تخشى الدسائس والمكايد
وتعلم ما تكن لك الأعادي	إذا قل المشجع والمساعد
وهل قد كان ذلك محض برق	تراءى خلبا بين المشاهد
قد انضمت لك الأحزاب طوعا	وصدت عن سبيلك كل جاحد
وكل قبيلة جاءت جهارا	وألقت نحو أمرك بالمقالد
تريد الموت في شرف وعز	وأنت لها لدى الهيجاء قائد
أحاقا كنت فيهم مستبدا	فذاقوا منك ألوان الشدائد

إنه في هذه القصيدة يفصح عن ألمه الشديد في شبه عتاب، وعن حزنه، وعدم تحمله للصدمة التي وقعت له عندما بلغه خبر الاستسلام، وكأنه يلوم البطل ابن عبد الكريم على استسلامه، وكأنه يريد أن يرجع سبب الهزيمة إلى بعض التصرفات الاستبدادية من الأمير، والذي يعرف الشاعر عبد الرحمن حجي يدرك كل الإدراك أنه كان ينفعل لبعض الأحداث، الانفعال القوي، ولا يكبح سجيته المتأثرة بتلك الأحداث وتشابكها وأسبابها، والمهم عندنا في هذا الموضوع الآن، هو أن الشاعر كان متجاوبا كل التجاوب مع مقاومة البطل ابن عبد الكريم، مؤملا في الانتصار الساحق على الأعداء، حتى إذا وقع الاستسلام، لم تستسغه نفسه، ولم يرتضه طبعه الثائر، ووطنيته الملتهبة، فنطق بالقصيدة التي ذكرنا، ولربما كانت غير تامة، ولربما ضاعت منها بعض الأبيات، فلم يعثر عليها ضمن أوراقه، كما وقع لكثير من القصائد التي تضمنها ديوانه المطبوع.

كان الشاعر عبد الرحمن حجي متدفقا شعورا في العشرينات، وكان يتابع الأحداث الوطنية والأدبية، داعيا إلى النهوض، مستحثا الهمم، ناصحا بني قومه وخصوصا الشباب الحي المتوثب، كي يسير في النهج المستقيم، حاضا على تعاطي العلم والمعرفة، مكرا على الشيوخ الجامدين المستغلين الجاهلين :

فهو يقول في القصيدة تحت عنوان :

يا بلادي

أنفضـــي يا بلادي عنك الغبارا واصقلـــي بالمعارف الأفكـــارا
سبقتك البلـــدان في كل شوط فاستحقت من دونـــك الإكبارا
كلما تخطـــو أمة نحـــو عز تبعـــدي عنه خســـة واندحارا
وأرى من يريـــك الخير يدعى فاسقـــا ثـــم فاجـــرا كفـــارا
أفهذا جـــزاء من كـــان يرجو لـــك مجـــدا وعـــزة وفخارا
ضللتك الشيـــوخ أهل البلايـــا كي ينـــالوا من جيبك الدينارا
هم من الجهـــل في مكان أمين ولهـــذا يسقونـــك الأضـــرارا
لا يكادون يفقهـــون حديثـــا فـــإذا جودلـــوا تراهـــم حيارا
وعـــن الحق تلتقيهـــم كسالـــى ومـــن الجبن والخمول سكارا
ضربـــوا من دون العقـــول نطاقا ليظلـــوا ممتعيـــن استتـــارا
حرمـــوا أن يفكـــر النـــاس فيما هـــم عليـــه شناعـــة وشنـــارا

ويقول في قصيدة أخرى طويلة، تحت عنوان مجتمعنا :

أفـــاق زمان المجد بعد هجوم وحلق في الآفـــاق بعد وقوع
وثاب إلى نهج الصواب ورشده وصح لديه العـــزم بعد نزوع
وآب إلى الأوطان من بعد غيبة أحاطت به فيها ذئاب شيوع
يكاد بها الإسلام يفقد عزه وتخبـــو له الأنوار بعد طلوع
ولولا تدابير ابن يوسف أصبحت ممزقـــة أطرافهـــا بصـــدوع
وسوف يحيق المكر حقا بأهله ويجزون من سوء بكل فجيع

إلى أن يقول :

وما الناس في الإسلام إلا كمشط سواسية أشرافهـــم كوضيـــع
تساوى لدى أحكامه ذو خصاصة وأغـــنى فـــي ثراء وسيـــع
ولكن في الأرزاق جدّ تفاوت على قدر مسعاهم وجهد ضليع
وتلقى لديهم في العقول تباينا فذو مرة يسطو على ذي خنوع
ومنهم ضعيف العقل والحول خائر ومنهم ذوو رأي وعقل شبيع
ومنهم ذوو عزم وحزم وهمة تسامى بهم نحو المقام الرفيع
ومنهم ذوو نزق وطيش وخفة تهاوى بهم نحو البوار السريع
وأكثرهم خب يخيـــس بعهده وفسل ابن فسل أو وكيع ابن لكيع

إلى أن يقول في الختام :

فيـــا رب صرف أمرنـــا بهداية إلى شاطـــئ العز المكين الرفيع
وهيئ لنـــا من أمرنا نهج رشدنا وقدنا إلى حصن الصواب المنيع

ولقد نظم هذه القصيدة الأخيرة في رمضان عام 1379 - ماي سنة 1960.

ولعل نشاطه الوطني، جعل الكثيرين يتعرفون عليه، ولو من بعيد، فلقد قرأت في بعض التعاليق التي كتبت في مقدمة ديوانه الذي طبع مؤخرا، أنه تلقى رسالة من جمعية نجم الشمال الإفريقي بباريس مؤرخة ب 27 غشت سنة 1927 جاء فيها : (الموقر المحترم الشريف سيدي عبد الرحمن حجي، دام محروسا، مواطننا الكريم قد من علينا الالاه الكريم، فتسلمنا عنوانكم من أحد الأفاضل المراكشيين الذي أطلعنا على إحساساتكم نحو شعبكم المظلوم، وحبكم المتفاني لوطنكم المغتصب، فكاتبناكم بقصد ربط العلائــق بيننا، وتقول الرسالة في الأخير : وأملنا وطيد، أن تقوم جمعيتنا بالواجب الذي أخذته على عاتقها وأن تتمكن من توحيد قوات الشمال الافريقي الحية، حتى لا تتكرر أمام أعيننا جناية الريف التي رأينا بمناسبتها مسلمي المغرب والجزائر وتونس، يقاتلون إخوانهم الريفيين الذين لا جرم لهم إلا الذود عن حريتهم المهددة، والدفاع عن بلادهم التي رام الاستعمار اغتصابها.

(الامضاء : الجيلاني شابيله، الكاتب العام)

وعندما تأسس النادي الأدبي الاسلامي السلوي في سنة 1927، سر كل السرور بتأسيسه فحيّا الشبان الذين أسسوه قائلا :

أيــهـــا الشبـــان قـــومـــوا فـــلـــك أجـــــر عـــظـــيـــم
وعـــلـــى نـــيـــل المعـــالـــي أوثـــقـــوا العـــهـــد ودومـــوا

شيدوا أركان مجد　　　وابتغوا ذكرا يدوم
شمروا عن ساق جد　　　كي تنالوا ما ترموا
واكرعوا من حوض علم　　　حوله الناس تحوم
انه فوز عظيم　　　إنه ربح جسيم
واسلكوا نهج وداد　　　فهو خط مستقيم

كان يعتبر العلم أساس كل تطور وضمان كل نجاح، وسبيل كل سيادة :

إذا ما استقى شعب من العلم وارتوى　　　فبشر بنيه بالسيادة في الحكم
وصون حماه باعتزاز ورفعة　　　ورد عوادي الدهر أو صولة الخصم
وإن كان في أحكامه ذا عدالة　　　ففي ذا اجتماع الشمل في أحسن النظم
وإن ما تصدى للعلوم يبثها　　　ففي ذا ازديان بل خلاص من الوهم
وقل : قد تحلى بالمعارف والهدى　　　وخلى سبيل الجهل والفقر والسقم
وكان لأهليه ارتياح وراحة　　　بمعدلة عنه تزيح أذى الظلم

لقد غاظه تصرفات بعض الولاة فقال :

تولى الحكم فينا أهل طيش　　　فيرقون المناصب قصد عيش
تولاها ذوو جاه وجهل　　　ويعلو في ذراها أهل غش
يعينهم زبانية شداد　　　ذوو مكر وإرهاق وبطش
أقيموا قصد تنفيذ لحكم　　　بما يهوى أولو جور وطوش[1] (خفة العقل)
يرعى حكمهم في نص فقه　　　وأني منهم دار بنجش[2]

ويقول في قصيدة ضاع أولها :

فوزيـــر يدعـــو إلى كـــل وزر ويخون الأوطان في شـــد أزر
ويجـــاري الأعداء فيما اشتهوه رغبـــة في إرضائهم دون أجـــر
ويـــح قومي من اعتـــوار الرزايا وتوالى الخطـــوب في كل عصـــر

ولعل نقده المر لسوء أحوال المجتمع، وتشوفه لضرورة إصلاحه، هو الذي جعله يتغنى بضرورة السير في الطريق التي توصل إلى الاصلاح، وليست إلا طريق الاصلاح الدستوري، ففي قصيدة جعل عنوانها : مناداة الملك بالدستور قال :

ضـــل شعـــب لم يهده دستور إذ لياليـــه كلهـــا ديجـــور
ويلاقـــي تعثـــرا فـــي خطـــاه وعـــرتـــه ضـــلالـــة وثـــبـــور
وغـــدا نهبـــا في يدي حاكميه لايقيـــه منهـــم وقـــاء وســـوز
وإذا قدرت لديـــهـــم حيـــاة ساقهـــم نحوهـــا مليـــك قديـــر
يتنـــافى فـــي حبهـــم ويوالـــي جهـــده كـــي يعـــم هدي ونور
إذ لديـــه الضعيف يغـــدو قويـــا ويـــكـــف اعتـــداءه الجبـــيـــر

وفي قصيدة أخرى يقول :

دســـتـــورنـــا العـــتـــيـــد لجـــيـــلـــنـــا مـــفـــيـــد
ونـــهـــجـــه ســـديـــد وركـــنـــه شـــديـــد
مـــنـــه ســـنســـتـــفـــيـــد مـــا درســـه يـــفـــيـــد
وقـــد مـــضـــت عـــهـــود ومـــا لـــنـــا عـــهـــود

وعن الدستور أيضا يقول :

آن للحـــق أن يقـــال ويرضـــى ولوجـــه الصـــواب أن يترضـــى

ومن العدل أن نصـادف تأييدا وأمنا كي نشرب العـدل محضا
ذاك شأن الدستـور إن كان حقا يفرض العـدل والمساواة فرضا
فيـرى النـاس في خيـر نظـام شامـل كل القطـر طولا وعرضا
وتقـص الأظفـار من قسـوة فيها عيون الأنصاف تقذى وتغضى
ونـرى ظـل العدل فيه ظليلا يستوي الناس فيه رفعا وخفضا
كـي يذوق الأنـام فيه أمـانا واغتباطـا بـه يلـذون غمضـا
ذاك إن ألغـى في ذويه اطلاعـا واضطلاعـا يجـري أداء وقبضـا
وإذا لـم يكـن كهـذا فحبر سود الصحف بالذي ليس يرضى

لقد أدركته حرفة الأدب، فأراد أن يفر منها، فرار الصحيح من الأجراب، ونظرا لأن أخاه الشقيق ووالده المحترم، كانا يتعاطيان التجارة مع الانجليز، ويستجلبان إلى المغرب بعض المصنوعات الانجليزية، وبالأخص ما تنتجه شركة «الرايد» فإنه أراد أن يحذو حذوهما، ويسير على نهجهما، فسافر إلى العاصمة البريطانية «لندن» بقصد تعاطي التجارة، ومكث فيها بضعة أشهر، اطلع على أحوالها وأجوائها، وضاق ذرعا بطقسها وجوها، ولم يطق المقام فيها، فكتب قصيدة رائعة جعلها كما قال : بمثابة كتاب مفتوح عام إلى جميع الأصدقاء الأدباء، معرفا إياهم بحال لندرة وما يقاسيه فيها قد جاء في هذه القصيدة التي بلغت بضعا وخمسين بيتا ما يلي :

ساقنـي الدهـر لامتطاء البحار واقتحام الأخطـار في الأسفـار
ورمـى بي إلى مكـان سحيق رغـم أنفـي مقيـدا باضطرار
حيث لا علـم لي بما سألاقي مـن شقـاء وصدمة وانكسار

واعتــلال قد استقــر بجسمــي مستــتــبــا بأزمــة الإعســار
ليــس ينجــاب أو تراني ضجيعــا بيــن شــقّ موســد الأحجار
ليــس أدري أين المفــر بنفسي من رداها ولات حيــن فــرار
كنــت أنقــاد للزمان اغتــرارا بوعــود كانت ســراب براری
لــم تكــن هكذا ظنوني وحقا ليس ينجــو ذو غــرة من عثــار
إنني في أرض أراهــا كسجــن أو كمنفــى لعصبــة التــوار
جللــت بالســواد حيطانها مذ أسســت فهــي قطعــة من قار
أو كأن الســواد ثــوب حداد لبستــه علــى مــدى الأعصــار
جوهــا قاتــم عبــوس توارت منــه خوفا شمس الضحى بستار
سحــب فوقهــا تروح وتغــدو بهــواء رطــب ونقــع مثــار
تستحيــل السمــاء بالليل نارا ودخانــا مــن دكنــة واحمرار
فهــي لا ظلمة تــرى كظــلام لا ولا نــورا راق للأبــصــار
لا تطــل النجــوم منهــا علينا حيــل من دونهــا بســد غبار
حظهــا من ســر الطبيعة برد قــارس منــذر بكــل بــوار
ليــس يكفــي لمتقــيه لباس أو عقــار ولا اصطــلاع بنــار
ولديهــا الزكــام أمــر لــزام شائــع بيــن أهلهــا بانتشــار
يتــوالى دمــع السمــاء عليها بين طــل ووابــل مــدرار
ولقــد تنــزل الثلــوج ركاما فتعم الــبــلاد بــالأضــرار
لــو تراهــا والثلج يسقط فيها قلــت زنجيــة ارتدت بــإزار
أوعجــوز شمطاء ذات ارتعــاش فــوق سطــح علــى شفيرهار

تتبـــدى إلى القريـــب بأنـــف مشمخـــر وشحـــنـــة اكفهـــرار
ذاك والنـــاس ينسلـــون إليهـــا كـــل حيـــن مـــن سائر الأقطار

إلى آخر القصيدة التي نظمها بتاريخ 25 رجب عام 1346 الموافق 18 يناير 1928 م.

وهكذا بعدما ضاق ذرعا بمقامه في لندن رجع إلى المغرب، فمكث بضعة أشهر يفكر في الاتجاه الذي يتجه إليه غير التجارة، ونظرا لمحبته للعلم وتعلقه به، واعتباره أساس كل نهضة صحيحة، وتطور منشود، قرر أن يتعاطى مهنة التدريس، فوجد أنها تتلاءم مع ما يطمح إليه.

لقد اشتغل بالتدريس أوائل التلاثينيات، فعين معلما بمدرسة أبناء الأعيان (بسلا) أولا، ثم انتقل إلى ثانوية مولاي يوسف بالرباط، وأخيرا انتهى به المطاف إلى كلية الآداب ومدرسة المعلمين ومعهد التعريب، كأستاذ للأدب العربي، وفي كل من هذه المؤسسات التعليمية، كان ينال تقدير تلامذته وطلبته، فكانوا يتعلقون به، ويستفيدون من معلوماته المختلفة في ميدان النحو والصرف واللغة، وكان حريصا كل الحرص على أن يختار من غرر الأدب شعرا ونثرا ما يحبب لتلامذته لغتهم العربية، وما يدربهم على تذوق أسرارها وبلاغتها، وفي تلقينه للدروس العربية كان شديدا على تلامذته، غير متساهل معهم في القيام بواجباتهم، استدعاء المجرين إلى منزله في مناسبات العطل الأسبوعية والشهرية، ودراسة بعض الكتب الأدبية معهم، وتدريبهم على مطالعتها والاستفادة منها، منبسطا معهم كل الانبساط، متساهلا معهم كل التساهل لدرجة تقديم بعض السيجارات إليهم مع كؤوس الشاي. وفي اهتمامه بالشعر، يتجول مع تلامذته وطلبته في حدائق القديم والحديث فمن زهير بن أبي سلمى وعمر بن أبي ربيعة

والخنساء، إلى الزهاوي والرصافي وأضراب هذين وهؤلاء، وأذكر أن بعض تلامذته الذين كانت لي معهم صداقة، كان ينشد أمـــامي كثيرا أبياتا من قصيدة للزهاوي جاء في مطلعها :

هي الحقيقة أرضاها وإن غضبوا   وأدعيها وإن صاحوا وإن جلبوا

لم يتح لي أن أحضر في أي درس من الدروس التي كان يلقي عبد الرحمن حجي، رغم وجودي في فترة من فترات حياتي معه في مدرسة أبناء الأعيان، فلدى تعيينه معلما بالمدرسة المذكورة، كنت أحضر دروسا في البلاغة على الأستاذ الذي كان قبله، وهو الأستاذ الشيخ زين العابدين بن اعبود، وبدا لي إذ ذاك أن أنخرط رسميا في سلك تلامذة المدرسة، لأتلقى دروسا في اللغة الفرنسية، ولما تعين حجي خلفا لابن اعبود، صار يعطي دروسه في العربية في مختلف الأقسام، ولما رآني في القسم الذي كنت فيه، أعفاني من الإنصات إلى دروسه، باعتبار أن مستواي أعلى منها، وصار يكلفني بتصحيح دفاتر التلاميذ، الذين كانوا معي في القسم، سواء أثناء الدرس، أو حتى بعده، ويمكنني أن أعتبر أن هذا أول تعاون بيني وبينه رحمه الله في مجال التعليم، وفي الوقت نفسه تكوين رابطة تعليمية أو ثقافية بيني وبينه.

لقد تعرفت عليه - كما ذكرت قبلا - وأنا في الثانية عشرة من عمري تقريبا، ولكن تعرفي الحقيقي عليه، لم يقع إلا بعد الثلاثينات، حيث كنت ألتقي وإياه في منزل جده الفقيه «المسطِّس» الذي كان يسكنه أخوه وصديقي المرحوم سعيد حجي، فلقد كنت أزور السعيد الآونة بعد الأخرى، وكنا نعقد اجتماعات تكاد تكون يومية للمذاكرة والمناقشة والدراسة والتخطيط للعمل الوطني، وأثناء اجتماعاتنا المتوالية والمتعددة، كان يطل علينا، وأحيانا يشاركنا

في مناقشة بعض القضايا التي تثير اهتمامه، وخلال المذاكرة معه، صرت أتعرف إلى أفكاره ونظرياته السياسية، والتي كانت تتم حسبما كان يظهر لي عن تشاؤمه من الأوضاع العربية عموما، وفقدانه الأمل في أن يحققوا أي هدف من الأهداف التي كانوا يتوخونها في حركاتهم ولعل ذلك راجع إلى خيبات مرت أمامه، لم يستطع العرب أن يبرهنوا خلالها على تبصرهم، واستفادتهم من التجارب والمحن التي مرت أمامهم.

لقد ذكرت أن عبد الرحمن حجي كان من الأوائل الذين تنبه وعيهم السياسي، بعد فرض الحماية على المغرب، فشارك مشاركة عملية في مقاومة بعض التقنيات التي كان يرى فيها أضرارا بالشعب، وتضامن مع بعض الشخصيات الوطنية التي برزت في الميدان، وأنه كان يتتبع الأحداث التي تقع في البلاد العربية وفي طليعتها مصر، زعيمة البلدان العربية دون منازع، ولذلك كانوا يدعونه (بزغلول) تشبيها بسعد زغلول باشا زعيم مصر الفذ. ولكني عندما انغمرت في ميدان الكفاح الوطني ابتداء من 1930 وإثر صدور الظهير البربري لم أجد عبد الرحمان حجي موجودا في الميدان، مع أخويه الشقيقين : عبد الكريم والسعيد.

وطوال فترة كفاحنا المستميت، دفاعا عن كيان بلادنا وعن عقيدتنا، ومطالبة بالإصلاحات التي تنهض ببلادنا، وتوصلنا إلى حياة الحرية والكرامة، ثم مطالبتنا بالاستقلال التام سنة 1944، لم يكن يشاركنا في أي عمل سياسي، ولم ينخرط – حسب علمي – في أية حركة من الحركات السياسية، ولعله بعد التجارب التي مرت عليه في حياته، قرر أن يحصر مهمته، وأن يخدم بلاده عن طريق التعليم والتثقيف، وتكوين الأجيال، والنضال الحاد في سبيل إعزاز اللغة العربية، التي كان يعتبرها أشرف اللغات.

لقد بقي رحمه الله منافحا عن لغة القرآن، طوال حياته، مجاهدا في سبيل إعزازها وصيانتها من الدخيل، مهاجما الخطائين فيها، رافضا الرفض القاطع لغة الجرائد التي لا تلتزم بقواعد، ولا تخضع لأصول، مهتما كل الاهتمام بشعر البلغاء، ناظما القصائد الطويلة، والمقطعات الشعرية، حسب الظروف التي كان يعيشها، معالجا بعض المواضيع الاجتماعية والثقافية والإخوانية وحتى المجونية في أطوار حياته الأولى يقول في مقطعة عنوانها : دفاعا عن اللغة العربية :

لغـــة العـــرب منتهـــاها ابتـــداء	إن تصـــن دوما لا يصبها اعتداء
ومـــن الصـــون طرد كل جهـــول	عـــن حمـــاها به يكـــون اقتداء
ولجهـــل أحـــرى بها من فساد	بنعيـــق يدعـــو إليـــه احتـــداء
فعساهـــا تلقى الهدى في ســـراها	وعلينـــا منهـــا يطـــول اجتـــداء
وكفانـــا بهـــا فخـــارا وعـــزا	أن غـــلا فـــي تشييـــدها الافتداء

ويقول في قصيدة أخرى عنوانها : العربية منار ساطع :

لاح مـــن بينهـــا كمثـــل منـــار	ساطـــع شع مـــن ظلام مهيب
عـــم مـــن نـــوره ضياء المعالي	فسرينـــا فـــي إثـــره بالخبيـــب
لاقتفـــاء الهدى ومحـــو ضلال	رغم أنف العـــدى وكيد الرقيب
قل لمـــن يقتفي الســـراب ضلالا	ها هنـــا منبـــع الزلال الشريـــب
قل لمن يبتغي الشـــراب حلالا	هـــا هنا خمـــرة العتيق السكوب
ليس فيها إثم ولا خـــوف عار	أو خمـــار يفضي لنطـــق معيب
بل لديهـــا كل المحاســـن تبدو	تسلب اللب جهـــرة دون حـــوب
يا ضـــلال العداة عمـــا لديهـــا	مـــن معان تهفـــو بلب الأريـــب

لــو تنشقتم من شذاهــا أريحا لا غتنيتــم عن كل نفــح عجيب
فلهــا منهــا نشــوة لاتضاهى ولهــا منهــا نفحة ذات طيب
وبهــا تهتــز النــوادي انتشــاء وإليهــا تهفــو جميع القلــوب
ولهــا سحــر رائــع واقتــدار فائــق لاحتــواء كل غريــب
تلــك أم البيــان لفظــا ومعنى ومجــازا لكــل قصــد رغيب

إلى أن يقول :

يا بني المصطفى الكريم خذوها باعــتـــزاز وقـــوة ودؤوب
فلــنــا فيهــا عــزة وفــخــار وحصــون من كل هجــو معيب
أنــا لا أنكــر ازديــاد لغات إذ بهــا ندري كل شــأن مريب
وبهــا يمكــن التعــارف فيما بيننــا قد يجري وبين الغريــب
غيــر أنــي مما يسوء شعوري هجــر أم وما لهــا من ضريــب
ولهــا فينــا نعمــة وعلينــا حــق فضــل الرضاع والتربيــب
إذ غذتنــا مــن ثديهــا بلبــان فلهــا شكرنــا مع الترحيــب
أوقــد ننسى مالهــا من حقوق طوقتنــا بهــا مــع التهذيــب
قــد أخذنا الايمــان عنها ارتواء وركبنــا العرفــان بالتعــريــب
وتلونــا القرآن في كــل حــين وبهــا شمنا مــا به من عجيب
كيــف نغضي عنهــا وقد أنقذتنا في الدياجــي من هــوة التحنيب
صنعــت منــا أمــة ذات نهج مستقيــم وهمــة فــي شبــوب
يــوم كــان الايمان أقــوى دليل فــي سبيل الهدى وأعلى نصيب

إلى آخر القصيدة.

وإن المطلع على ما نشر من شعره مؤخرا، يلاحظ أنه متنوع، ومتعدد القوة والضعف، ففيه الاخوانيات والاجتماعيات، وفيه الاستنهاضات والمديح، وفيه النصائح والمواعظ، وفيه الهجو والعتاب، وفيه المجون والخمريات إلى غير ذلك من المواضيع التي طرقها في شعره، والتي يحسن أن تدرس وتحلل كشعر يعبر عن شخصية صاحبه، وسأختم كلمتي هذه بإثبات بعض قطعه الشعرية في بعض المجالات التي عبر فيها عن شاعريته القوية، وتفوقه في الوصف وغيره.

لقد عاش حياته كلها شاعرا أديبا لغويا في حال صحته، وحتى عندما أصيب بمرض السكري، الذي أصابه في آخر حياته، فألزمه الفراش المدة الطويلة وعاقه عن التحرك كما يريد، وطبق ما يريد، بقي يقرأ الشعر ويقرضه، ويطرق الأبواب المختلفة فيه، ولكنه على ما يظهر، أثر المرض عليه، فصار ينظر إلى الحياة وإلى الأصدقاء وإلى طلبته وتلامذته بالخصوص، نظرات جديدة وبحكم عليهم أحكاما تعبر عن المرارة والألم الذي كان يحس به، خصوصا عند ما رأى أن الكثيرين من الذين كانوا يتصلون به، قلت أو انعدمت زيارتهم له للتخفيف عنه مواساته، فعاتبهم قائلا من جملة ما قال :

خدمت العلم والتعليم دهرا	فكان نتيجتي فقرا وضرا
وكم لي من تلامذة تولوا	مناصب رفعة جاها وقدرا
فما ذكروا معلمهم بخير	ولكن بدلوا ذا الخير شرا
وذا شأن الورى قدما ومن ذا	تحول طبعه وقد استقرا
لذلك قلما تلقى لديهم	وفاء أو ثباتا مستمرا
فعروة ودهم ذات انفصام	وحبل وصالهم لن تستمرا
وغاية قصدهم جلب انتفاع	ولو سام الورى إدا وإمرا

إن من يعرف عبد الرحمٰن حجي، يعلم أنه كان شديد الانفعال لما لا يروقه ولا يعجبه، غير مخف سخطه وعدم رضاه، ولربما عبر عن عدم رضاه حتى بالكلمات الشديدة ويظهر أن المرض الذي أصابه زاد في انفعاله وتأثيره، فلجأ إلى الشعر يخفف به عن ألمه وبلواه، ويعتبر عما كان يحس به من ألم من جهة، ومن غربة من جهة أخرى كانت تضاعف من ألمه، وتزيد في حسرته.

وبالمناسبة أود أن أثبت هنا رسالة تلقيتها مؤخرا من ولده الدكتور عبد الغفور حجي، وجدها ضمن أوراق والده، وهي موجهة إليّ، وان كنت لما أتذكر أنها وصلتني منه، أو اطلعت عليها من قبل، وها نصها بالحرف :

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على مولانا رسول الله،

الأخ الأجل، الزعيم الأمثل الشريف الأستاذ سيدي أبا بكر القادري، دامت لكم العناية وحفت بكم الرعاية، وسلام تام على أخوتكم ورحمة الله.

أما بعد، فقد تشرفت بورود استدعائكم للحضور في الحفلة التي ستقيمونها بمدرسة النهضة، تخليداً لذكرى وفاة جلالة المغفور له، سيدنا ومولانا محمد الخامس، تغمده الله برحمته، وأسكنه فسيح جنته.

وقد وجدني الحال، أنشأت قصيدة منذ أسبوع في نفس الموضوع، وها هي ذي أقدمها بين يديكم، وعساها تحظى لديكم بالقبول، فتلقى نيابة عن أخيكم الذي هو قعيد بيته، ملازما للفراش، منذ مدة تناهز السنتين، وهو بهذه المناسبة المؤلمة يعاتبكم عتاب أخ لأخيه، لانقطاعكم عن زيارته، بل عيادته المرة بعد المرة، ولا يخفى على أخوتكم ما في ذلك من إدخال السرور، ومزيد

التسلية، على المريض العاجز عن الحركة إلا بميعن، والله يحفظكم ويرعاكم، ويبقيكم منارا للنهضة، ونورا للهداية الصادقة والاخلاص في الأعمال الصالحة، التي تعود على الأمة بكل خير وصلاح، وهدى ونجاح والسلام.

في يوم الجمعة 22 ربيع الأول من عام 1385 هـ الموافق 24 غشت من سنة 1962م

أخوكم : عبد الرحمن حجّي وفقه الله

إن هذه الرسالة تفيض بروح الأخوة الصادقة، وكم أسفت لأني لم أتوصل بها في حياة الفقيد الشاعر، حتى أبادر إلى زيارته والتخفيف عنه ومؤانسته، والدعاء له بالشفاء، ولكني الآن أغتنم هذه الفرصة، فأدعو الله تعالى أن يتغمده بالرحمة، ويسكنه في جوار الصديقين والشهداء والصالحين، وحسن أولئك رفيقا. وأن يتقبل دعواته، ويحقق رجاءه في ربه الذي ناجاه شاكيا حاله قائلا :

رب إني قد مسني الضر مسا	ولديك الشفاء معنى وحسا
وتوالــت مصائبي وذنــوبي	فتعاظمتهــا صباحــا ومسي
شغلتنـــي جرائمي غيـــر أني	لأرى حظ العفو أو في وأنسا
فإذا ما عفوت عني لفضل	مستحـــق له وعدلك أرسى
وإذا ما عفـــوت عني لفضل	منك أرجوه دائما لست أنسى
فتفضـــل يا ذا الغنى وتجاوز	عن مسيء لم يسن فضلك يأسا
فلـــديـــه تعلـــق ورجـــاء	مستمر فكيف يخشى ويخسا

وبعد، فمن يكون الشاعر عبد الرحمن حجي ؟ إنه من سلالة الولي الصالح المجاهد سيدي أحمد حجي دفين حومة الصف من مدينة «سلا» الذي شارك

مشاركة عملية في تحرير مدينة المهدية من قبضة المستعمرين الإسبانيين أيام دولة المولى إسماعيل، في أواخر القرن السابع عشر الميلادي.

ازداد شاعرنا في 16 ذي القعدة عام 1318 هـــ الموافق ل 6 مارس 1901 م، وتولى يوم 29 أبريل سنة 1965 م وتلقى دراسته الأولى بمسقط رأسه مدينة «سلا» ثم انتقل وهو في سن الواحدة والعشرين إلى مدينة فاس، وانخرط في سلك طلبة القرويين، وصار يتلقى دروسه على جلة أساتذتها إذ ذاك، ولكن نزعته الأدبية، جعلته يعطي الأهمية الأولى للأدب العربي، يقول عن نفسه :

(وأنا منذ نشأت، وأنا أميل إلى الأدب العربي، حتى صرفت فيه معظم أوقاتي وصار لدى من أعز ما أطالع) مكث بفاس ثلاث سنوات متلقيا دروسه كما ذكرنا على جلة العلماء أمثال الفقيه السيد محمد أقصبي والعلامة الأديب سيدي أحمد بن المامون البلغيثي والعلامة المصلح السيد بن العربي العلوي وغيرهم وبعد عودته إلى سلا بقي يتعاطى الدروس على علمائها وعلماء الرباظ : أمثال الفقيه العلامة المشارك السيد أحمد الجريري والعلامة السيد أحمد بن عبد النبي والمحدث الشهير الشيخ أبي شعيب الدكالي، وهذا الأخير كان له التأثير الكبير على اتجاه وتكوينه وتثقيفه، وكان معجبا به أكبر الإعجاب، ملازما لدروسه، مستفيدا كل الاستفادة من مختلف علومه، سواء منها الحديثية أو غيرها، ونراه فيما كتبه عن شيخه هذا، يكاد يجعله المعلم الأساسي والأول له، وقال فيه عدة أشعار، من جملتها القصيدة التي ألقاها أمامه بمناسبة ختمه لكتاب التلخيص، والتي استهلها بقوله : (أيها الشيخ الإمام، إني بكل إجلال واحترام، أستمنحكم أن تأذنوا لي أن ألقي على مسامعكم مع مزيد الخجل، كلمة بمناسبة هذه السلسلة الذهبية، والعقود الجمانية، التي طوقتم بها أفكارنا، اعترافا لكم بالجميل، فإن عثرتم على

حسنة، فمنكم وإليكم، إذ من بحاركم استقيت، ومن أسواقكم اقتنيت، ومن أريجكم استنشقت، ومن ضيائكم اقتبست :

يا مريد، شمس النهي ذا شعيب فلك بالعلــوم دارت رحاه
ذو مقام في العلم تعجز عنه همة البالغيــن أعلى علاه
ناصر الدين بالبراهين علما خاذل كــل شبهة بحجاه
لا لأقول الوزيــر، كلا ولكن وزرا للطــلاب أسمــة فناه
حسبــه العلم رفعــة وجلالا أو هل يرتضي مقام وراه

شعره : لا أود أن أتحدث عن شعره بالتقويم أو النقد، وتتبع الأغراض التي كان يتوخاها من شعره في مختلف المواضيع التي عالجها في مقاصده أو مقطعاته، والتي جمعها أساتذة كرام في ديوانه المطبوع مؤخرا، لأن ذلك يتطلب دراسة متأنية طويلة من ذوي الاختصاص الذين لا أود أن أتطفل عليهم، ولكني مع ذلك كله، أشير إلى شعره الوارد في ديوانه وفي كتابه «الأدب العربي في المغرب الأقصى» لمؤلفه المرحوم محمد بن العباس القباج، يثبت أنه عالج كثيرا من الأغراض سواء في المجال السياسي والوطني والإصلاحي، وقد أتيت بنماذج منه في هذه الكلمة، أو في مجال الغزل أو التغني بجمال الطبيعة، أو في مجال التشبيب والمدح والهجاء، كهجوه لمدينة لندن، ومقامه بها والذي أتيت بعدة أبيات مختارة من القصيدة العصماء التي نظمها أثناء مقامه بلندن.

وفي تنوع شعره، وتعدد أغراضه، أشار بقوله :

أجول بفكرتي بين القوافي وأسبح في بحور الشعر ليلا
وأدخل كل روض للمعاني وآخذ ما حلا أو كان جزلا
وأكرع من حياض السحر شعرا أرود فأرتوي نهلا وعلا
فجئت بما ترى شعرا فصيحا رقيقا رنح الأعطاف سيلا

لقد كانت له جولات في ميدان الغزل، أتى فيها بغرر شعرية، تؤكد شاعريته الرقيقة :

وفتى موقـــد الحجى ألمعيّ   له بالحســـن خبرة وذكـــاء
بينما يلقي نظرة ذات يوم   إذ رمتـــه بسهمهـــا هيفاء
فغدا ينطوي على جمر وجد   سعرتـــه خدودهـــا الحمراء

وفي قطعة شعرية جعل عنوانها : «مجلس أنس بإفران» قال :

وفتية قد أطاعوا اللهو والطربا   فاستجمعوا الآيتين الفن والأدبا
قدطاف من حولهم طير الهوى فرحا   وحلق الحسن فوقهم فوا طربا
فألف الحسن منهم روضة أنفا   بكل وجه صبيح يطرد الكربا
دعاهم الشوق والصهباء مغرية   لكي ينالوا من الصبابة الأربا

وقال في قطعة أخرى تحت عنوان «لذة الصب» :

لذة الصب في أليم العذاب   واحتراق الحشا وطول انتحاب
ليس في الحب نصرة لغريم   تيمته عيون خود كعاب
كلما حاول الفرار رمته   من عيون المها سهام العذاب
إن وجدي يفوق صبوة قيس   ففؤادي ومهجتي في التهاب
وحنيني وزفرتي ودموعي   في ازدياد ووقدة وانصباب
ليتني مت في الغرام كئيبا   ليس صبا من لم يمت باكتئاب
ما أنا إلا مغرم ذو هيام   قد طرقت الغرام من كل باب
فأرى في الهوى سبيل رشادي   وضلالي بالوجد عين الصواب
وسروري وقت اضطجاعي لرئم   وارتياحي في رشف راح الرضاب
وضيائي من لامعات الثنايا   وظلامي من حالك كالغراب

وفي قصيدة قالها في مليح حسب تعبيره :

أمر الوجد أن أطيع يهودي	مذ شربت الغرام من كل مشرب
ما رأت مني العين قده إلا	ذهب القلب في الهوى كل مذهب
قد سباني ببهجة وفتور	واحـــورار ووجنة تتلهب
أكمل الله خلقه إذ براه	مثل شكل الدمى بخدٍ مذهّب
فلك الملك يا يهودي فاحكم	فعلى قلبي الهوى قدّ تغلب

إلى آخر القصيدة الطريفة

وفي مجال وصف الطبيعة كان مما قال :

حي الرياض فهذه الأشجار	عند الربيع ترى لها أسرار
هب النسيم مبشرا بقدومه	فتسلسلت بهبوبه الأنهار
وتناولت أغصانها كأس الندى	لما بكت بدموعها الأشجار
وتبسمت أزهارها فاعجب لذا	لولا الندى لم تضحك الأزهار
وإذا الطيور شدت على أفنانها	تصغي لها الأسماع والأبصار
فتظل تتلو حمدها لحفيظها	ولدي الأصيل تضمها أوكار
تلك الطبيعة قد نمت أسرارها	لكن لها دون الورى أستار
فكأنها عذراء حلت خدرها	ولطالما تاقت لها الأفكار
وإذا المدام تفجرت أنهارها	وترنمت بصفاتها الأوتار
وتنسقت بسقاتها أفراحها	تسعى لها الفجار والأبرار
أو ما ترى جيش المسرة فاتحا	ولخ جميع ذوي النهى أنصار
وإذا السرور تكاملت أجناده	نكصت على أعقابها الأكدار

وشاعرنا عبد الرحمن حجي، له رأي في النساء لا يدعوهن إلى الارتياح، فهو يقول :

لا يطيع النساء في كل أمر	غير ذي لوثة ونقصان فكر
فإذا ما أبدين رأيا فخذ منه	بنزر كقدر ملح لقدر
ضل من خالهن مقتدرات	في سوى زينة وحيض وطهر
هن في شغل شاغل بقشور	وملاه وغيبــة طول دهــر
وعلى إعجاب بثوب جديد	ذي تهاويل بين صفر وحمر
ومساحيــق غبــرة ودهان	وافتنــان بطــرة وبشعــر
ذلكم شغلهن في كل حين	ليس يتركنه ولو قيد شبر

إلى أخر القصيدة.

وبعد، فاسمحوا لي إن أنا لم أستوف الشاعر حجي في ديوانه ما يستحقه من دراسة وتمحيص، واكتفوا مني بهذه النماذج الشعرية التي ختمت بها كلمتي عنه، والتي أدعو بمناسبتها الأدباء الألمعيين، والناقدين الجادين، إلى إلقاء الأضواء على شاعرية هذا الشاعر الذي سمعت من بعض الإخوة الحاضر-ين أنه أهدى ديوانه الشعري إلى جلالة الملك المنعم سيدي محمد الخامس مع أننا لم نعرف عن ذلك شيئا، فعسى أن يعثر الباحثون عن هذا الديوان الأصلي ليتم الحكم عن شاعرية هذا الشاعر.

المضاف والمنسوب والمنعوت
في العامّية المغربية

عبد الوهاب بنمنصور

كانت اللّغة العربية ولا تزال محلّ عناية وموضع اهتمام من المسلمين قديماً وحديثاً، لا فرق بين من كان منهم عربيّ الأصل ومن كان عجميّ الإثلة، فقد وضعوا قواميس لضبط أوابدِها وتقييد شواردِها، وصنّفوا في فقْهها وخصائصها، وجمعوا في دواوين ما فيها من حكم وأمثال وأفاكيهَ وأضاحيكَ ممّا يجري على ألسنة الناس، وكتبوا في بيانها وبديعها وعروض قريضها، وألّفوا الكُتب القيّمة في مُترادفها ومُشتبِهها، ومختلفها ومؤتلفها، وفَصيحها وحُوشيِّها، ومُتداوَلها ومَهجورها، وما دلف فيها من معرَّب وانحشر من دخيل.

ومن أشهر المؤلّفين القُدامى الذين أعجبوا بغِنى اللغة العربيّة وسحرَهم جمالُها وعذوبةُ ألفاظها وطوْعيتُها للاشتقاق، واستهْوتهم قُدرتُها الخارقة على التعبير عن أدقّ ما تقع عليه العين وأرقّ خلجات النفس وخطرات الفكر: ابن الأثير

في كتاب «المُرصّع»، والمحبِّي في كتاب «ما يُعوّل عليه، فيما يُضاف ويُنسب إليه»، وأبو الهلال العسكري في كتاب «جمهرة الأمثال»، وأبو الفضل أحمد بن محمد الميداني في «مجمع الأمثال»، وابن سيّدة في كتاب «المُخَصِّص»، وأبو منصور الثعالبي في «ثمار القلوب، في المضاف والمنسوب».

وسنقف قليلاً عند هذا الكتاب الأخير ومؤلّفه لعلاقته السببيّة بالموضوع الذي اخترتُ أن يكون «حديث الخميس» ليومنا هذا.

أما المؤلّف فهو عبد المالك بن محمد النيسابوري الثعالبي المكنّى أبا منصور، ولد بنيسابور عام 350 هـ، وتوفي فيها عام 430 هـ. عاش معظم سِني حياته التي بلغت الثمانين في مدارسة العلوم والآداب، ونظْم الشعر الرائق، وإنشاء النثر الفائق، كان في أوّل أمره معلّم صبيان في مكتب، ثم لاحظته السعادة بعيونها، فعلا عند الأمراء والسلاطين نجمُه، وتألّق بدره لعلْمه وفضْله، فكرُمتْ منزلتُه عندهم، وعاش في كنفهم مقضيّ الحاجة، رخيّ البال، وألّف برسمهم وأهدى لخزائنهم كُتبه التي تجاوزت الثمانين عدّاً.

وصفه تلميذُه وربيبُه عليّ بن الحسن الباخَرْزي في كتابه «دمية القصر» بقوله: جاحظ نيسابور، وزُبدة الأحقاب والدُّهور، لم تر العينُ مثله، ولا أنكرت الأعيان فضله، وكيف يُنكر ؟ وهو المُزْن يُحمَد بكلّ لسان، أو يُستر ؟ وهو الشمس لا تخفى بكلّ مكان.

وقال في حقّه إبراهيم الحُصْري في كتابه: «زَهْرُ الآداب، وثمر الألْباب» : وأبو منصور هذا يعيش إلى وقتنا هذا، وهو فريد دهره، وقريع مصره، ونسيج وحده، وله مُصنّفات في العلْم والأدب، تشهد له بأعلا الرُّتب.

وأمّا كتابه : « ثمار القلوب، في المُضاف والمنْسوب»، فهو من كُتبه التي اتّسمتْ بجمال التأليف وتنسيق الأبواب، بناه كما يقول في مقدّمته (على ذكر أشياء مضافة ومنسوبة إلى أشياء مختلفة يُتمثّل بها، ويكثرُ في النظْم والنثْر، وعلى السُن الخاصَّة والعامّة استعمالها، كقولهم غُراب نوح، ونارُ إبراهيم، وذئبُ يوسف، وعصى موسى، وخاتَم سليمان، وحمار عُزيْر، وبُردة النبي ﷺ.

وكقولهم : «كنزُ النَّطف، وقوسُ حاجب، وقُرطا مارية، وصحيفةُ المتلمّس، وحديث خُرافة، ومواعيد عُرقوب، وجزاء سِنمّار...الخ.

وخرّج الثعالبي هذه المضافات والمنسوبات في واحد وستّين باباً ما فيها إلاّ ما يمُتُّ إلى الأمثال بسبب، ويضرب في التشبيهات والاستعارات بسهم، ويأخذ من الأخبار والأنساب بقِسْم، ويجري في أعاجيب الأحاديث شوطاً كما يقول محقّق الكتاب.

وقد أولعتُ بمطالعة «ثمار القلوب» هذا منذ ظهوره في السنوات الستينيّة، مثلما أولعتُ قَبله بمطالعة كتاب ءاخر للثعالبي في فقه اللغة، فأعجبتُ بحسن تبويبه وغزارة مادّته، كما عدتُ في سنوات قريبة إلى مطالعته، فلم أكتف هذه المرّة بإجالة اللحْظ بين سطوره، بل صرتُ أقارن بين ما فيه وبين ما يجري في المغرب على ألسن خاصّتنا وعامّتنا من أمثال وحِكم، إذ كنتُ كلّما وقعتْ عيني على مثَل أو حكمة فيه مثل قميص عُثمان، وناقة صالح، وذكاءُ إيّاس، وخطُّ ابن مقلة، وشعب بوان، خطر ببالي أشباهٌ لها ونظائرُ في عربيتنا العامّية، مثل: «جنّة عَبروق، وقِسْمة بندغَل، وصْبيِّعْ بنت خْميس، ومنديل بنصْفيّة، وجنان الصالحَة، ومنزه الطرايْفي، وقصْر عشعاش»، وكلّما سمعتُ أو قرأت في غيره نعوتاً وأوصافاً

يستعملها نُبغاء الشعراء وبُلغاء الكُتّاب مثل : «الزين الفاسي، والطّزر الرباطي، والسّرج التلمساني، والكاغيط الشطبي، والرمّان السفري... الخ».

وقد حَدَتْ بي المقارنة وطول التفكير إلى أن أتتبّع ما في عامّيتنا من جُمل ومُفردات شبيهة بما ضمّنه الثعالبي في كتابه : «ثمار القلوب»، فاجتمعتْ ليَّ منها مئات ومئات، رأيتها جديرة بالترتيب والدراسة، لما اشتملت عليه من حكم بالغة، وأمثال سائرة، وتضمنته من إشارات لأحوال اجتماعية ونفسانية، ووقائع تاريخية، وحَوَتْه من أعلام جغرافية وأسماء بشرية وقبليّة، ثم عرضتها على بعض القواعد اللغوية والعلمية فوجدتها تتّفقُ مع ما في «ثمار القلوب» وتزيدُ عليه.

فالثعالبي عنده المضاف والمنسوب – من الوجهة النحوية – شيءٌ واحد، وتتّفق عامِّيّتنا معه في المضاف وحده، كقولنا چوزة الطيب، وميزان الذهب، ووذْنين الشريكة، وتزيد على ما عنده بتخصيص المنسوب بكلّ لفظ لحقت آخره ياء النسبة، كالشرقي، والغربي، والبزيوي، والغرناطي، والديدي، والزبيبي.

وأدعُ بعد هذا ما في «ثمار القلوب» لألْقي نظرة موجزة على ما في عامِّيتنا من مضاف ومنسوب ومنعوت، فأقول:

إن ما يجري على الألسن في المغرب من أمثال وحِكم واستعارات وتشبيهات ينقسم ثلاثة أقسام، ينتقل الكلم بالواحد منها من المعنى اللغوي المطلق إلى العَلَميّة المخصّصة أو إلى المثل يُضرب أو الحِكمة تُقال في المناسبات.

1 – **المضاف** : وهو ما ينطبق عليه التعريف النحوي، أيْ إلحاق الأوّل بالثاني ، وإضافته إليه، وقد يجري على القاعدة النحوية، فيُضاف المضاف إلى المضاف إليه من غير أداة وصْل كقولنا باب اللّٰه، ومفتاح الخير، وولدْ الحْلال،

وقد تفصل بينهما أداة الربْط والوصل، وهي حرف الدال (د) أو لفظة (ديال) مثل الرزقْ دْ الحلال، والعْمايل دْيالْ أولادْ الْحرام.

2 – **المنسوب** : وهو ما لحقتْ ياء النسبة ءاخره كقولهم الجربي لنوع من النسيج، والسلاوي لنوع من اليقطين، والشبّاكية لنوع من الحلْوى، والجاوي لنوع من البخور، والعْروبي لنوع من الغناء، والبْطوطي للشخص المتراخي المتواني البليد.

وقد يكون المنسوب في الأصل نعتاً لمنعوت، كالزاج العراقي ، والطاعون المصري، والغْنا الدّزيري، والطربوش التونسي، ثم يُحذف المنعوت ويحلّ النعْتُ المنسوب محلَّه راقياً إلى مرتبة العَلَميّة، كالشرگي الذي أصلُه الريح الشرقي، والغربي الذي أصلُه النسيم الآتي من جهة الغرب، والهدّاوي الذي يعني رجُلاً ممزّق الأردان، يعيش عيشةً بوهيمية (هيبي).

وقد اكتشفتُ بالاستقراء والتقصّي أن أكثر أسماء الألوان في عامِّيّتنا منسوبة إلى بُقول أو ورود أو فواكه أو ما يجري مجراها من كل ما له لونٌ متميّز، كالقهوى، والقوقي، والخزّي، والوردي، والفنيدي، وراسْ وقيدة، وقلب حجر، وعنقْ حْمام، مثلما اكتشفتُ فيما يخصُّ المضاف المتقدّم أن أكثر أسماء العِلل والأمراض تُضاف فيه إلى لفظ (أبو) مثل بوتلّيس، وبوحَمْرون، وبودحّاس، وبوزلُّوم. وبوگليب، وبومزوي، وبوشنينق، وبوهزاز ...الخ.

وأُلاحظ أن جميع الأسماء المنسوبة في عامّيتنا تخضع للقاعدة العربية، ولا يشذُّ عنها إلاّ ألفاظ قليلة لحقتها أداة النسبة التركيّة، وهي (جي) مثل كمانْجي، وقهْوايْجي، وصابونْجي، وطبّجي. وهذه الألفاظ كانت معروفة في المغرب

من العهد السعْدي، وعندما جاءت الحماية الفرنسية بأُطر جزائرية في أول القرن الماضي، دخلت مع هذه الأُطر ألفاظ أخرى منسوبةٌ حسب قواعد اللغة التركيّة، مثل سوكارْجي للسكّير، وخْبارجي للجاسوس، وبوسطاجي لساعي البريد، ولكنّها ألفاظ قليلة، ولا تُعرف إلاّ في الجهات الشرقيّة القريبة من الحدود مع الجزائر.

3 – **المنعوت** : وهو المعرَّف بالألف واللاّم ، يليه نعته المعرّف بهما أيضاً أو المنسوب، كقولنا : الخيمة الكبيرة للأسرة الكريمة، والراسْ الصغير للرجل المتواضع، والگنسْ القْصيف لذي الأصْل اللئيم، والطير الحُرّ للإنسان النبيل، المتميِّز بخصال مُشرِّفة.

ولديّ الشيء الكثير من هذه الأقسام الثلاثة التي انتقلت بها الألفاظ من المعنى اللّغوي المُجرّد إلى العلَمية، بل إلى المثل والحِكمة، سأتْلو عليكم منها مائة فقط مرتّبة على الألفبائية، مع التنْبيه على أن بعضَها يُستعمل في جهة من المغرب دون أخرى، وبعضاً ءاخر منها وجدته جارياً على الألسن عندما فتحتُ عيني على الحياة وبدأت أعقل في العشرينيّات، ولكنّه ذهب اليوم بذهاب عارفيه الناطقين به، ولم يعُد منطوقاً ولا مفهوماً عند الجيل الحاضر من الناس.

وهذه هي الأعلام والأمثال والحِكم المنسبوة أو المضافة والمنعوتة التي اخترتها :

1 – **الآلي** : منسوب إلى الآلة، والمراد بالآلة ءالة الطرب الأندلسي، فإذا قيل الآلي والآليّين، فلا يعني القول إلاّ الواحد أو الجماعة من جوق الطرب الأندلسي.

2 – **أبياضي** : شكل عروس مُطرَّاة ومُزيّنة بملابس رفيعة ومُحلاّة بحُليٍّ ثمين تحمل النساء أعداداً منها على قصبات عند استقبال وافدٍ كبيرٍ ترحيباً وابْتهاجاً.

3 – **أرجل اليتيم** : والربيب أيضاً، يقال عنها في المثل (رَجْلينْ اليتيم كيْجيبُو الغَيْس ف السّماَيمْ).

4 – **الأرضية** : اسمُ ضريبة يُؤدّيها عارضوا البضائع على الأرض في الأسواق.

5 – **أقدام الخير** : يُضرب بها المثل لكلّ وافدٍ جديدٍ يقترن وفوده بالبركة واليُمن، والمثل مستعملٌ في العالم العربي كلّه (أغنيةً شريفةً فاضل).

6 – **البدْعيّة** : نوع من اللّباس معروف، لعلّ الناس رأوْا لباسَه بِدْعةً عندما بدأ استعمالُه فنسبوه إليها.

7 – **البرّاني** : الأجنبي، منسوبٌ إلى البَرّ، وكانت وزارة الخارجية المغربية تُسمّى قديماً وزارة الأمور البرّانية.

8 – **البْرانيّة** : وأصلُها البورانية، منسوبةٌ إلى بوران التي سارتْ بذِكر عُرسها الركبان، وهي نبتةُ الباذنجان، نوعٌ من الطبيخ معروف.

9 – **بَزُّولة العوْدة** : نوع من العِنب تُشبه حَبّاتُه أثداءَ الأفراس.

10 – **البْزيوي** : نوعٌ من النسيج الرفيع ينسُجُه أهل بلدة بْزُو الشهيرة، فنُسبَ إليها.

11 - **البطّانية** : نوعٌ من الأغطية الصوفية، منسوب إلى البطّان، وهو معملٌ كانت تُصنع فيه الأغطيات ولبود الصلاة بتلْبيد أصوافها وإلزاق بعضها في بعض من غير نسج، وقد أدركتُ بطّاناً واحداً بقي يعملُ في أسفل عقبة (روسْ الرحي) بفاس إلى نهاية العشرينيات، ثم أخنى عليه ما أخنى على أمثاله من المصانع القديمة بظهور المصانع والمصنوعات الحديثة.

12 - **البطّوطي** : يُمثل به الرجل الكسلان المُتراخي البليد، وفي فاس (صالح) يُدعى سيدي البطّوطي، لعلّه كان متّصفاً بتلك الصفات منعوتاً بها، وأهل فاس لهم كلام يندّرون به إذا رأوْا رجلاً كسلان مُتهالكاً، مثل (أسيدْ لْبْطوطي يْجعلك نوارة، قُدامْ مولايْ النخبير)، والنخبير هو البليد أو هو البلادةُ نفسُها.

13 - **البَلَنْسي** : نوعٌ من البرقوق منسوبٌ إلى مدينة بلنسيّة بالأندلس.

14 - **البندقي** : نوعٌ من العُملة منسوبٌ إلي مدينة البندقية الإيطالية.

15 - **بغلة المحْتَسب** : يُضرب بها المثلُ لكلّ من يعرف طريقه يمشي فيه من غير حاجة إلى دليل.

16 - **البوري** : اسمُ أسرة شهيرة، ونوعٌ من السّمك معروف يصطادونه بوادي سبو مثل البوقة والشابل والنّون، وهذا الإسمُ العلَم معروفٌ بمصر والمغرب من قديم، وقد ذكره الجغرافيون والمؤرّخون الأقدمون عند ما تحدّثوا عن المغرب.

17 – **بيبي** : الديك الرومي.

18 – **تاجر حَنّابو** : يضرب به المثل لكلّ تاجر يصحبه الشؤم وتلاحقه الخسارة حيثما وضعَ رجْلَه، فيقولون (بْحالْ تاجرْ حنّابو، اللِّي دّا ما جابوُ، واللِّي خَلاّ ماصَابُو)، وحنّابو، قريةٌ بفيلالة، زرتُها ورأيتُ أهلَها يتجاهلون هذا المثل تطيّراً به وخوفاً من لصوق عاره بهم.

19 – **التحتيّة** : نوع من اللّباس يُلبس تحت غيره وعكسه الفوقية، فهما كالشعار والدثار عند العرب.

20 – **الترابيّة** : قُفّةٌ تُصنعُ من أعواد ديس وصمر، تُحمل فيها الأشياء التافهة، عكس القُفة المصنوعة من دوم وتُحمل فيها الأشياء الرفيعة.

21 – **التوتيّة** : عقّار يُتداوى به ويدخل أيضاً في الصناعة.

22 – **التونسي** : منسوب لتونس يوصف به نوعٌ من الطرابيش ويُخصّصه.

23 – **الجاوي** : بَخور منسوب إلى جاوة، والرفيع منه تُضاف إليه نسبة أخرى، فيقال (الجاوي المكّاوي): وأهل الحجاز يُحذرون من أهل المغرب بقولهم (إوْعَ تثقْ فْ المغاربة، المغربي ياكلْ الهندي، ويحرقْ الجاوي) !

24 – **الجَدّاوي** : منسوبٌ للجدّ على غير قياس، يطلق على الرجل تتسم أعمالُه بالصِّدق والبُعْد عن اللّهو والهَزْل مثل دُغْري.

25 – **الجَرْبي** : نوعٌ من النسيج منسوبٌ إلى جزيرة جربة بتونس.

26 – **جَلْد الكلْب** : جزء من المثل (العسلْ فْ جَلدْ الكَلْب)، يضرب للشيء الجيّد يكون مُحاطاً بشيء خبيث، مثل خضراء الدِّمَن التي نهَى عنها الرسول عليه السلام، فلما سُئل عنها قال : المرأة الحسناء في منبت السوء. 27 – جنّة عَبروق : وتمام المثل (النار من تحت والحطبْ من فوق)، وعبروق فيما قيل لي اسمُ يهودي أسْلم نفاقاً وكان يزعم أنّه بُشّر بالجنّة، فكان الناس يضربون المثل بجنّته سخريةً واستهزاءً.

28 – **الجنْوي** : نوعٌ من السكاكين منسوب إلى مدينة جنْوة الإيطالية.

29 – **الجوطيّة** : سوقٌ يباع فيه ارذل المتاع، ويكثر فيه الصخبُ وترتفع أصواتُ الدلاّلين، فلهذا يقال عندما يكثُر اللّغظ والهرج والمرجْ (أشْ هاذْ الجوطيا)، والجوطية منسوبة إلي جوطة قرية كانت على نهر سَبو، إليها يُنسب الأشراف الأدارسة الجوطيّون.

30 – **الحَبْشي** : بسكون الباء، يعنون به النفاد والرواج، وعكسه (بّا علاّل) الذي يعني الكساد والبَوار.

31 – **الحرامي** : منسوبٌ إلى الحرام، وعكسه الحلالي، منسوب إلى الحلال، ويعنون بالأول ابن الزنا، وكلّ شيء مُزيّف غير أصيل.

32 – **حمار اللّيل** : حالة تعتري النائم ليلاً فيقوم من فراشه يتجوّل في المنزل دون وعْي باسطاً كفّيه مادّاً ذراعيْه. ومن أمثالهم لكل من يسير على غير هُدى ودون قصْدٍ (فلان ضرْبوُ حْمارْ اللِّيلْ).

33 – **حْمَيَّرْ جَدّة** : دُوَّيْبَـــةٌ صغيرة مستطيلة الشكل ذاتُ أرجل كثيرة، إذا شعرتْ بخطر انْكمَشَتْ وتضامَّ طرفاها حتى تصير كرةً صغيرة، يُمثّل بها كلّ إنسان قميء يمْشي مُتخايلاً تعالياً وكبرياءً، أو جهلاً وغباءً، فيقولون عنه: (بْحالْ حْميَّرْ جدّة، فاينْ مّا مْشَى كَيَتْــهَــدّا).

34 – **الحَيْطي** : نسبة للحيْط (الجدار، الحائط)، ثوب مزخرف تُغطى به زينةً جُدرانُ بيوت وخيام الشرفاء والأغنياء، ويكون الحيطي أيضاً من الزلّيج.

35 – **حْصَى نبال** : (حصى اللبان)، نوع من البخور.

36 – **الحويِّطْ القْصير** : يضرب مثلاً لمن لا حاميَ له ولا نصير.

37 – **الخابوري** : لونٌ شديدُ الصفرة، منسوب إلى الخابور، نبْتٌ أصفر فاقع اللّون، أو إلى نهْر بالعراق يكثُر فيه ذلك النبات.

38 – **الخُدْمي** : نوعٌ من السكاكين.

39 – **خدّ سُلطانة** : لونٌ لطيف بين الورْدي والأحمر، وسُلطانة هذه التي شُبِّه اللّون بلوْن خدِّها، لها ذكرٌ يذكر وأثرٌ يوثَر في تاريخ المغرب الحديث، هي مطربة يهودية جيءَ بها وبجوقها في أخريات أيام السلطان مولاي عبد العزيز، فافْتتن بجمالها وغنائها أعيان القوم وصاروا يستدعون جوقها – بالتناوب – لسماع غنائها والتلذُّذ بصوتها كلّ عشية غافلين عن شؤون السياسة والحرب والاقتصاد، حتى بلغ خبر ذلك مُصلحي الشرق وصحفيي مصر، فكتبوا عن حالة المغرب والمغاربة ونظموا قصائد ينتقدون تارة ويعِظون أخرى. فممّا أتذكّره

في هذا الشأن قول شاعر النيل حافظ إبراهيم يعِظُ السلطان مولاي عبد العزيز ويُحذِّره :

عبد العزيز لقد ذكرتنا أمما كانت جوارك في لهو وفي طرب
ذكرتنا يوم ضاعت أرض أندلس الحرب بالباب والسلطان في اللعب
فاحذر على التخت أن يسري الخراب له فتخت سلطانة أعدى من الجرب

وقد أردكتُ سلطانةَ هذه حيّةً سنة 1956، أسلمتْ وتصوّفتْ وتزوّجتْ برجل رحْوي من ءال البوزيدي، وسمعْـتُها تهتاج وتتواجد عندما أنشد المسمِّعون قصائد في ذكر اللّه ومدْح الرسول عليه السلام، ذكر خبرَها محمد بن المفضّل غرْنيط في كتابه : «فواصل الجمان»، فليُراجعْه من شاء.

40 – **خَرّوبي** : من الألوان منسوبٌ لثمر الخرّوب، والخرّوبي أيضاً يطلق على الشكل المستطيل المائل طرفاه قليلاً، ومنه قولهم : (العيْن كَحْلاَ والحاجب خرُّوبي).

41 – **خَزِّي** : لونٌ أخضر غامق يُشبه لونَ الخـــــزّ.

42 – **دار الضمانة** : هي في الأصْل دار الشرفاء الوزّانيّين بوزان، ثم صارتْ تطلق على كل شيء موثوق به.

43 – **الدافوني** : نوعٌ من الضرب الشديد، وعكسه الرّاطوبي، الضرب الخفيف.

44 – **الدَّرَّاعيّة** : نوعٌ من اللّباس معروف.

45 – **الدرعي** : نوعٌ من السمك معروف.

46 – **دُغْري** : رجل حزم وجِـــدّ.

47 – **الديدي** : لونٌ شديد الحمرة.

48 – **رأس تگادة** : كبير القوم وعظيمُهم المعتدُّ به والمعوَّل عليه في المُلمَّات، فهو مثل عمود الخيمة.

49 – **رأس تافغة** : وتافغة نبات شوكي قصير الأضلاع ملتصق بالأرض يشبه الخرشوف، يطلق على من لا يهتمُّ بمشط شعره.

50 – **رأس الحانوت** : مجموعة من البهارات تنبتُ في أقطار مختلفة ويستعملها المغاربة في طبخهم، خاصّة في طبخ نوْع يُسمّى المروزية يعمل خاصّة في عيد الأضحى.

51 – **الراس الصغير** : يُمثّل به للرجل المتواضع الخدوم القاضي حاجات الناس.

52 – **رأس وقيدة** : لون بين حُمرة وزُرقة يشبه لونَ الفوسفور الذي يعمل في رأس عود الثقاب.

53 – **الرّباعية** : من قطع النقد، تعني نصف درهم، وكانت تُدعى الحسَني في فاس، والرباعيّة أيضاً اسْمُ بندقية (مُكْحْلة)، ذات عمارات أرْبع، وفوقها التساعية، ذات العمارات التسع.

54 – **رهّـــاطي** : كل مُفسد لئيم وواغل دخيل، مُشتقّةٌ من كلمة الرهط الذين ذكر القرءان أن منهم سبعةً يُفسدون في الأرض ولا يُصلحون، واستخرجوا منها مصدراً ذا صيغة بربرية (ترهاطيت)، ويعنون بها الأمور المزيفة غير الأصيلة.

55 – **رضّاع البَقَر** : حرذونٌ كبيرٌ يكون في المراعي المُمْرعة، يتسلّق – في غفلة من الراعي – سيقان البقرات وأفخاذها حتّى يصل ضروعَها فيمْتصُّـــها بشدَّة تُدميها ثم يهبط، فإذا حُلبت البقرة بعد ذلك خرج حليبها من الثدي ممزوجاً بدم.

56 – **الرّوميّة** : خمار حريري جميل كانت المرأةُ تشدُّه على رأسها في الحفلات.

57 – **الروسيّة** : ضربة قوية بالرأس.

58 – **الريحيّة** : حذاءٌ أسودٌ للنساء، بدأت النساءُ في انتعاله إظهاراً للحُزن والأسى على مدينة العرائش لما سلّمها السلطان السعدي محمد الشيخ المدعو المامون لإسبانيا يوم 14 رمضان عام 1019 هـــ.

59 – **زبْطي** : لونٌ قريب من الورْدي (لون الورْد)، منسوب إلى الزبْطة، وهي بشرة الشابّة الجميلة البَضَّة.

60 – **الزبيبي** : لون الزَّبيب منسوبٌ له.

61 – **الزَّرْدْخان** : ثوب رفيعٌ يشبه لباس الملوك، والخان كلمة فارسيّة تعني الملك.

62 – **الزرَّادية** : كُلاّبٌ مُسَنَّنُ الفكَّيْن، لعلّه منسوب إلى الزرَد، قشر السلاحف أو السرْد : الخــرْزُ في الأديم.

63 – **الرَّزْمُومِيَّة** : نوعٌ من الوزغ والحراذين، وهذا العلَم مستعملٌ في شرق المغرب.

64 – **الزرودية** : الجَزَر، ويسمّى في عموم المغرب خِيــزُّو، وفي تطوان خاصّة يسمّى الجعْدة.

65 – **زَگْروم عَسْري** : مِزْلاجٌ عسير التحريك، يطلق على الرجل الوعْر الذي يصعب معه التفاهم.

66 – **زلاغي** : نوعٌ من العُملة التافهة منسوبةٌ إلى جبل زلاغ المطل على فاس من الجهة الشمالية حيث كان يُسَكُّ به.

67 – **زَرِّيعــة البق** : يطلق على أوْباش الناس والصعاليك الذين لا خير فيهم، شُبِّهوا بصئبان القَمل لوفْرتهم، وفي القرءان الكريم (ولو أعْجَبَكَ كثْرَةُ الْخَبِيثْ).

68 – **طالبْ مْعَاشُو** : العامل يسْعى لكسْبِ قُوته وقُوت عياله.

69 - **طبَقْ المرياحة** : والمرياحة المصابة بالصّرع المأخوذة بالأرياح (الجن)، وكان للمرياحة طبق تضع فيه كثيراً من الودع والعقيق وقِطعِ العُملة بغيْر نظام. ويتمثّل به كل شيء متعدّد الأشكال خال من الترتيب.

70 - **طرز النطاع** : النَّطع (بالفتح والكسر) بساط الأديم، كان في القديم يوضع على الأرض وقايةً لها من الدم عندما يؤتى بمحكوم عليه بالقتل لتنفيذ العقاب فيه، وطرز النّطع هو طرز الجلود بخيوط حريرية أو ذهبية كجلود السروج والأحذية النسوية والأحزمة (المضامّ).

71 - **الطاقيّة** : غطاء الرأس معروف لعلّـــه منسوبٌ إلى الطاق، والطاقة وهي الكُوّة تشبيهـــاً لاستدارة فتْحتـــه باستدارتـــها.

72 - **الطنجيّة** : ءانية معروفة.

73 - **طير الليل** : الخفّاش، الوطْواط، طائر معروف.

74 - **كاري حَنْكو** : الفضولي الذي يتحدث في أمور الناس مُدافعاً أو منتقداً بما لا يعرف ولا يدعوه إليه داع.

75 - **الكُرْزية** : حزامٌ صوفي عريض، والكُرْزيان الصوف الذي تُصنع منه الكرزية.

76 - **الكتّابي** : الكاغيط (الورق) الرفيع الذي يستعملـــه كَتَبَـــةُ الدواوين، ومن في حُكمهم كالشهود، وكان الكاغيط ينقسم إلى أربعة أقسام لكلّ قسم

اسم خاص، فالكتابي هو الأبيض الرفيع، ودونه الشطبي المنسوب إلى مدينة شاطبة الأندلسية وهو أحرش قمحي اللّون يشبه ما يسمّى اليوم بـــ (الروجيسْتْر) ويستعمل في كتب الرسوم العدلية ونسخ الكتب، والثالث كاغيط الوضينضة، وهو كاغيط رديء يستعمل في اللّفّ، والوضينضة كلمة إسبانية، والرابع كاغيط النيبْرو، وهو رهيفٌ شفّاف، وكان المدخِّـــنون ذوو الأمزجة الخاصّة يبرمونه على التبَغ عندما يُحسُّون بالرغبة في التدخين.

77 - **الكُمِّية** : الخنجر، منسوب إلى الكمّ، أي جَيْب الثوب، يسلُك الواحد يده فيه إذا أراد إخراجه للدفاع أو التهديد.

78 - **كعب غزال** : نوع من الحلوى معروف.

79 - **الكمانجي** : العازف على الكمان.

80 - **الكعبي** : ونظيره الزغبي، أحدهما منسوب لقبيلة كعب والآخر منسوب لقبيلة زغبة، وكلتا القبيلتين من عرب بني هلال الذين أدخلهم الخليفة يعقوب المنصور إلى المغرب، وكانتا مشهورتين بالبؤس والشؤم وسوء الخلق.

81 - **الكبَّاحي** : إيقاعٌ يتمُّ بتصفيق الأكف مصحوباً في الغالب بإنشاد مقاطع من الشعر في مدح الرسول ص ، ويقع ذلك عقب إنشاد واحدة من قصائد الشعر

82 - **گرّاب جهنّم** : الگرّاب ساقي الماء بالقربة (قرّاب)، ويطلق على ساقي الخمر.

83 – **الگروي** : منسوبٌ إلى گروان أو جراوة، قبيلٌ من البربر، يظهر أنهم كانوا سُـــمْرَ الألوان، سيّئي الأخلاق، ينعت به الرجل الشرير.

84 – **الگناوي** : منسوب لگانا أو غانة من أصقاع السودان، وگناوة لهم لهجة خاصّة وغنـــاءٌ ممتاز، وطريقة صوفيّـــة تمتُّ إلى الأرواح والجنّـــة بسبب.

85 – **الگنبري** : من ءالات الطرب الشعبي في المغرب، ويكون ذا وترْين فقط.

86 – **لسان الطير** : نوعٌ من الشعرية والفداوش، صغير رقيق، يطبخ مع النافع وقليل من الزبدة، ويؤكل في الغالب ليلاً.

87 – **لسان الثور** : نوع النبات معروف.

88 – **اللّيمون الدق** : نوع صغير من اللِّيمون، يُحمّض، ويضاف إلى أنواع مُعيّنة من الطبيخ، ومن اللّيمون أنواع أخرى يتميّز بعضها عن بعض باسم خاص، كلِيمون الشط، واللّيمون الحلو، واللّيمون بوسرّة.

89 – **المالقي** : نسبة إلى مدينة مالقة بالأندلس، ينعت به فولٌ غليظ الحبّة، حُلْوُ المذاق، (قصية السلطان مولاي حفيظ والفول المالقي).

90 – **مخ الضّبُع** : تستعمله النساء لإلاَنة جانب بُعولتهـــن، ويقال للرجل الذي يُطيع امرأته طاعةً عمياء (واكلْ مخّ الضبَع).

91 - **المروزية** : طعام معروف أصله من مدينة مَــرْو الفارسية، يطبخ بعسل وزبيب وبهارات (رأس الحانوت)، وهو كالتّفاية من الأطعمة الشرقية التي أدخلها المغنّي زرياب إلى الأندلس، وانتقــلتْ فيما بعد إلى المغرب.

92 - **المردية** : عمل المُرْد الذين لم يلتحوا ولهوهم، والواحد منهم يُدعى المَرْد (الأمرد)، وربما أطلق على من يؤتَى من الفتيان.

93 - **المصبحية** : مُصباح زجاجي يُملأ زيتاً وفتيلاً، ويوقد ليلاً، وكانت المساجد في المغرب تضاء بالمصبحيات قبل إضاءتها بنور الكهرباء في القرن الماضي.

94 - **المصري** : يوصف به ثقيل الظل والروح من الناس، فيقال (طاعون مصري)، والمصرية بيت عُلوي يُبنى في مداخل الدور أو فوق الحوانيت بالأسواق، يقيم به الغرباء أو غير المتزوجين من الناس، دُعيتْ بذلك لأن هندستَها ووظيفتَها منقولتان من مِصــْر.

95 - **المنصورية** : لباس معروف يخاط من كتان أبيض رهيف يقال أنه منسوب للمنصور الذهبي، كما أن الفرجيـــة التي تكون من كتان أبيض خشن منسوبة لعبده المسمّى فَرَجي، وهذا غير صحيح، لأنني رأيت اسم هذا اللّباس في كتب متقدم زمانُها على زمان المنصور الذهبي، فلعلّـــه المنصور الموحِّدي، وتكون النصورية أو الفوقية أيضاً للنساء بثوب ملوّن مزخرف يناسبهنّ.

96 - **منديل بنصفيّة** : لم أتحقّق، ابن صفية هذا من يكون ؟ ويظهر أنه كان قذراً وسخاً، حتى ضرب بمنديله المثل، فقالوا : (منديلْ بنصفيّا، جيتْ نمْسَحْ فيه مْسَحْ فيّا)، والمثل يُضرب لإزالة الخبث بشيء أخْبث منه، وللعرب أمثال تُشبه هذا المثل في المعْنى.

المرأة
في المجتمع المغربي

عبد الكريم غلاب

أخذ موضوع المرأة في المجتمعات السياسية والاقتصادية والاجتماعية بعدا غريبا عن التطور الفكري والصناعي الذي عرفه العالم ويسير فيه بقوة صاروخية. وهذا البعد المصطنع تتفق فيه المجتمعات المتقدمة والمتخلفة على السواء حتى إنه استحق من العالم عقد مؤتمرات دولية تشارك فيها مختلف دول العالم، وتضمن مشاركة المجتمعات والهيئات غير الحكومية وخاصة النسائية بشكل لا يضمن لأي مؤتمر عالمي، ولو كان من مستوى مؤتمرات السلام والأمن أو مؤتمرات الماء والغذاء. مؤتمر پيكين سنة 1995 وقبله مؤتمر المكسيك 1976 وكوپنهاگن 1980.

وحتى نكون واقعيين يجب أن نبدأ من حيث بدأت الفروق الجوهرية بين الرجل والمرأة. منذ الولادة وكل من الرجل والمرأة يتوفر على رأسمال من

المميزات والخلايا منها بويضات عند المرأة قد تصل إلى مليونين تتلاشى شيئاً فشيئاً حتى سن اليأس.

أما الرجل فإنه يفرز حيوانات منوية تبدأ عند البلوغ إنطلاقا من الخلايا الجنسية الذكرية وتصاحبه حتى الموت، وهي العنصر الأول في الإنجاب. وهو لا يخضع لأي نزيف شهري فهو فيزيولوجيا يتمتع باستقرار. تختلف عنه المرأة في هاتين الظاهرتين. والنزيف الدموي الشهري مظهر أساسي في نظامها الحياتي.

ويختلفان في نوع الهرمونات عند كل منهما. عند الرجل هرمون تنتجه الخصيتان وعند المرأة هرمون من نوع آخر ينتجه المبيض. هرمون الرجل مسؤول عن صفات الذكورة المتمثلة بعضها في خشونة الصوت وبروز الترقوة وشعر الوجه، وتمركز الشحم في الكتفين وزيادة قطر المنكبين عن قطر الردفين. وهرمون المرأة مسؤول عن بروز الثديين والنزيف الشهري، وتمركز الشحوم في الردفين مما يجعل قطرها يفوق قطر المنكبين وليونة الصوت.

ولكل من آثار هذين الهرمونين أثره في تكييف طبيعة كل من الرجل والمرأة. حينما يفرز هرمون المرأة العادة الشهرية يجعلها ذلك عرضة لبعض التوترات النفسية تؤثر في سلوكها. ليس ذلك مرضا نفسيا، ولكنه أعراض لما يفرزه الهرمون الخاص. فهي شيء طبيعي، ولكنه يحدث آثارا غير طبيعية منها التوتر واضطرابات نفسية قد تؤثر على الاستمرار الطبيعي للتفكير بدون توتر. كما يحدث عند كل إنسان حينما تتوتر أعصابه لسبب طارئ فيتعكر مزاجه. وقد قال الفقهاء : أن القاضي لا ينبغي أن يحكم إذا كان مزاجه متعكرا مضطربا متوتراً.

ومن المظاهر التي قد تفرزها العادة الشهرية حالة الاكتئاب، كما تظهر أيضا في فترة ما بعد الولادة، وفي سن اليأس، وعند تناول أقراص منع الحمل. وهي حالات عديدة قد تصل إلى 150 عارضا حسب ما أحصاها بعض الاختصاصيين يمكن أن تسبق العادة الشهرية وتسبب اضطرابا في المزاج والسلوك. وإلى جانب ذلك هناك مظاهر عضوية جسيمة كانتفاخ الثديين واحتقانهما والألم الذي يصحب ذلك وانتفاخ البطن والألم الذي يصاحبه والشعور بالتعب واضطراب النوم، واضطراب شهية الأكل وضعف الحماس في العمل، والتعامل مع الأسرة والأصدقاء، وضعف التركيز وألم المفاصل والعضلات... الخ.

وللهرمونات الأنثوية منافعها. يذكر بعض العلماء أنها تقي من تصلب الشرايين، وتساعد العظم على القوة والصلابة. ولذلك فالمرأة مأمونة من كثير من الأمراض التي يتعرض لها الرجل. وقد يفسر ذلك أن النساء في الغالب أطول عمرا من الرجال.

ينبغي الإشارة إلى أن هذه الخصوصيات - وهي تؤدي إلى تخصصات في الحياة الإنسانية شيء طبيعي لا تنقص من قيمة أي من الرجل والمرأة. فليست المرأة قذرة لأنها تحيض إلا في العقلية البدائية، وليست المرأة وعاء لأن مبيضاتها تتعامل مع الإفرازات الذكورية فيكون الإنجاب ويكون في رحم المرأة بالذات. إنها وظيفة بيولوجية تفتخر بها المرأة لأنها خصوصية من خصوصياتها لإنتاج الجنس البشري. بهذه النظرة السامية يمكن مواجهة الرؤية المتدنية لطبقة اجتماعية مختلفة من الرجال تعتبر قيام المرأة والولادة مهمة دونية.

ومن المؤكد أن المرأة حتى المثقفة والمشتغلة لا يمكن أن تتخلى عن عطلة الولادة فتعتبرها مثلا مثل عطلة الإصابة بالزكام، ولا أن تتخلى عن ساعة

من العمل للرضاعة مثلا مساواة لها بالرجل. أو تتخلى عن زينتها، خاصة كلما كانت مناسبة لمقابلة رجل أو حضور حفلة مختلطة.

ثم لماذا تصر المرأة، وبإرادتها هذه المرة وليس بإجبار الرجل، أن تتحجب وأن تقنع شعرها وعنقها وأحيانا وجهها أو نصفه وألا تمد يدها لمصافحة الرجل. لماذا تشعر بأنه يزني بعينيه، وكما أجابتني إحدى المتحجبات : خوفا من الفتنة. لماذا تشعر بأنه يفتتن بها ولا تتهم نفسها بأنها تفتتن به ؟

هذه الفروق البيولوجية تفرض فروقا سيكولوجية، وبالتالي فروقا في طبيعة العمل التي تتأثر بالجسم والنفس. وفروقا في الميول الذاتية الشخصية والبشرية والاجتماعية. وهي فروق لا يمكن التخلص منها ومن رواسبها وآثارها لمجرد الرغبة في المساواة ورفع شعارها. كل من المرأة والرجل لا يمكن أن يقبل التخلص من طبيعته البيولوجية، فلا الرجل يقبل أن يصبح امرأة. بل في بعض البلاد العربية قد يشتم الرجل بأنه امرأة. والمرأة لا تقبل أن تتخلى عن طبيعتها البيولوجية، لا تقبل أن يكون صدرها أملس أو أن ينبت الشعر في وجهها أو تتخلى عنها العادة الشهرية حتى إذا ما جاء الوقت لذلك شعرت بالاغتمام والكدر، ولا أن تكون عقيما، ولا أن يكون صوتها أجش. وقد تتضايق إذا كان طولها يعادل طول الرجل الفارع. وجماع ذلك أنها لا تقبل أن تكون رجلا. وما يزال الكثير من النساء المثقفات يرفضن كلمة «جان جاك روسو» : فيما عدا الجانب الجنسي فالمرأة رجل. «إذا أدخلنا الجانب الجنسي في الموضوع وهو مهم، هل تقبل المرأة أن تتخلى عن دورها الجنسي لتقوم بدور الرجل. لكل منهما دوره الذي يختلف عن الآخر وما أظن أنهما يقبلان التبادل.

من هنا ندرك أن رفع شعار المساواة حتى في البلاد النامية اقتصاديا واجتماعيا يجب أن يتحدد مفهومه حتى لا يأخذ مفهوم رجولة المرأة. على نحو ما قال روسو. إنعدام المفهوم ألغى الفروق البيولوجية والنفسية في بعض البنات وأخذت المرأة تقوم بدور الرجل في العمل الجسمي والوظيفي. حتى تنكرت إحدى الكاتبات الفرنسيات فقالت : «إن ما يقدم اليوم للنساء في المجال السياسي وفي مجال الشغل ينظر إليهن من خلاله وكأنهن رجالا سواء على الصعيد الحيوي البيولوجي أو على الصعيد الثقافي، وأدى إلى الانزلاق إلى النموذج الذكوري. وأضافت الكاتبة : لكن حيث إن النساء لسن رجالا، ولا يستطعن، ولا يردن، أن يتنكرن لأنفسهم كانت يوميتهن المتضاعفة هي ثمن الوضعية التي توجدن عليهن اليوم. ومن المعلوم أن هذه الوضعية إنما هي فخ تقع فريسته اليوم النساء الأشد حرمانا من الناحية الاجتماعية».

لا أدري إلى أي حد نجحت المجتمعات التي اعتبرت المرأة كالرجل سواء بسواء. المجتمعات الشيوعية قد نجحت في إقحام المرأة في العمل الشاق الذي جرت عادة المجتمعات المتحضرة أن تخص به الرجل كأعمال البناء والأعمال الصناعية المجهدة أو لعل الاختيار كان تلقائيا فاختارت المرأة – عموما – ألا تكون بناءة مثلا : واختار الرجل – عموما – ألا يكون عارض أزياء، وهل نجحت الدول الشيوعية في تكليف المرأة بالأعمال العسكرية في الميدان أم ظلت تخشى الهزيمة إذا ما تكلفت المرأة بإدارة جهاز الحرب أو بقيادة الطائرات العسكرية التي تحمل أطنان المتفجرات وتفتت اللهب.

كل ذلك يؤكد أن المساواة في الحقوق والواجبات ينبغي أن تأخذ مفهوما حقيقيا للمساواة، لا يلغي خصوصيات المرأة البيولوجية والنفسية وقدرتها

الجسمانية. وميولها الذاتية. أنها تكلف بوظيفة الرجل الجسمانية أحيانا على حساب العمل، وربما على حساب صحتها، وقد تتحملها في البادية بكثير من الإرهاق لأن المجتمع البدوي يفرضها. وما أظن المرأة المثقفة المتفهمة لمسؤولياتها بامرأة ترضى أن يتعد مهنيا المجتمع في منحها بعض حقوق الرجل وواجباته ملغيا من حسابه أنها امرأة لا تقبل أن تصبح رجلا.

في إطار هذه المساواة العقلانية بدون شعارات ولا مواجهة عاشت المرأة في المغرب في مختلف العصور، في البادية والحاضرة على السواء. في البادية ما تزال المرأة تحتفظ بهذه المساواة في العمل. وهي مندمجة في الحياة الاقتصادية وأحيانا في الحياة الاجتماعية كما تمتعت المرأة بشخصيتها استطاعت أن تكون سيدة «الخيمة»، واستطاعت أن يكون لها رأي مع الرجل في تدبير الشأن العام للأرض والبيت والعائلة.

والعكس صحيح

في الحاضرة لقد كفاني كتابان مهمان آخذهما نموذجين لما كتب عن المرأة مسجلا نشاطها وتحريرها من التقاليد وبعض الأعراف المحيطة لزميلنا الدكتور عبد الهادي التازي وثانيهما للأستاذ عبد الحق المريني. الأول بحث ومعجم عن المرأة في التاريخ الحضاري والدولي للغرب الإسلامي. وقد عرض فيه لنشاط المرأة في المغرب العربي والأندلس في الميادين العلمية والسياسية والاجتماعية فتحدث عن المحسنات وعد منهن فاطمة الفهرية مؤسسة جامع القرويين بفاس كما تحدث عن المقرئات والمتصوفات والمحدثات والمفسرات والناسخات الوراقات والفقيهات المشاركات والأدبيات والشاعرات والموسيقيات والمطربات والرحالات والدبلوماسيات والسياسيات.

وخلاصة الكتاب الذي جمع فأوعى أن المرأة لم تكن مختلفة في مختلف العصور حتى بداية العصر الحديث، ولم تقف في وجهها تقاليد ولا رؤية دونية للمرأة إذا ارادت. بل كافحت في مختلف الميادين التي يقتصر التاريخ على تسجيلها للرجل.

ولا يقل الكتاب الثاني للأستاذ المريني أهمية عن سابقه الذي استعرض نشاط المرأة المغربية بالأخص في مختلف النشاطات السياسية والاجتماعية والعلمية والتكنولوجية والفقهية والقانونية والطبية والدبلوماسية والاقتصادية والتجارية والإدارية... الخ.

الكتابان يسجلان صورة تاريخية وحاضرية عن رغبة المرأة في المساهمة الجادة في الحياة المتحركة. كما يؤكد الكتاب الثاني بالأخص أن تحرر المرأة لم يجد مواجهة ولا صعوبة سواء من العرش والحكومة أو من المجتمع. ولذلك تحررت المرأة وشاركت في التنمية بمختلف توجهاتها دون خوض معركة سياسية أو اجتماعية وكان المغرب في مستوى التطور العصري الذي عرفته دول سبقته في النهضة الاجتماعية عموما.

ولعل ذلك يعود إلى التفتح الفكري للشعب المغربي على عكس ما يكتب أحيانا عن المغاربة بأنهم منغلقون أو ماضويون. كما يعود إلى التأثير العربي والشرقي. فصلاتنا بأروبا عن طريق الاستعمار والتساكن والرحلات المتبادلة جعل أمر تحرر هذه الشريحة من المجتمع عملية سهلة لم يصادف صعوبات ولا معارضة تذكر. ثم صلاتنا بالمشرق العربي الذي ضربت مصر فيه مثالا يحتذى سهل مهمة التطور الاجتماعي النسائي. وأساس ذلك كله هو أن الحركة الوطنية لعبت دورا مهما في التوعية الاجتماعية والفكرية بأهمية الدور الذي تلعبه المرأة

المتعلمة في النهضة السياسية وفي تربية الأطفال وفي النهوض بالمجتمع، وفي المشاركة في المقاومة السياسية والمسلحة للاستعمار.

أستخلص من ذلك أن استقلال المغرب فرض تطورا جماعيا للمجتمع لم تتخلف فيه المرأة عن الرجل إلا بالنسبة التي اقتضتها الظروف المتخلفة التي عاشها المغرب في العصور الأخيرة. وقد حظيت الحاضرة بنسبة محدودة من تميز الرجل عن المرأة في مجال التعليم، وبنسبة أكثر في مجال العمل، وبالأخص في مراكز المسؤولية، بينما ظلت البادية مختلفة في مختلف المجالات: التعليم والعمل وممارسة الحقوق السياسية والمدنية، نتيجة التخلف الاقتصادي والاجتماعي وضعف وسائل التوعية الاجتماعية.

من الناحية القانونية اقر الدستور مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة في جميع الحقوق والواجبات. ولا تجد في مختلف القوانين أي ميز بين المواطنين والمواطنات باستثناء مدونة الأحوال الشخصية التي تعتبر بطبيعتها تطبيقا لأحكام الشريعة والفقه الإسلاميين وسنشير في فقرة مختصرة إلى الرأي في هذا الموضوع.

من مراجعة بعض النماذج لوضعية المرأة الاجتماعية نجد مثلا أن الفتيات في مختلف أسلاك التعليم في المدن الحضرية حققن نسبة مهمة تتجاوز 42 % بما فيها التعليم العالي. وتتجاوز الناجحات منهن في الباكلوريا 60 % من مجموع الناجحين. وهذا النجاح يؤهلهن للتعليم العالي وما بعد الإجازة فإن ثلث المسجلات في سلك دكتوراة السلك الثالث ودكتوراة الدولة من الفتيات.

الأمر يختلف بالنسبة للبادية فإن الفتيات في سن السابعة لا يدخل منهن المدرسة إلا نحو 60 % ولا يصل منهن إلى التعليم الإعدادي إلا نحو 43 % وينخفض

عددهن في مستوى الثانوي ولا يحصل منهن على الباكلوريا إلا نحو 7 %. هذه النسبة المتواضعة والمتنازلة كلما ارتفع مستوى التعليم ليست السياسة التعليمية مسؤولة عنها. فقد حدث توجيه جديد في العقد الأخير من القرن الماضي للتعليم الأساسي في العالم القروي وأقيمت عدة مشاريع وبرامج للتغلب على المشاكل الاجتماعية والهيكلية والاقتصادية في البادية. ولم تؤد إلا إلى هذه النتيجة. ولكن التخلف الهيكلي وفي البنية التحتية الذي تعيشه البادية والفقر وتشتت السكان في الدواوير، وعدم الإقدام بجرأة وشجاعة على ما سميناه بالإصلاح القروي، أي وضع مخطط للتجمع السكني في قرى منظمة تتوفر على ضروريات الحياة القروية من السكن اللائق والكهرباء والماء والمدرسة والمسجد وقرية موفورة العمل في صناعات فلاحية وتقليدية وبحظائر لتربية الماشية والدواجن موصولة بطرق معبدة غير منعزلة عن المدن مرتبطة بوسائل الاتصال. هذا المخطط هو الذي يمكن أن يقرب مسافة الخلف بين نسب المتعلمات في الحاضرة والبادية، والمساواة في فرص التعليم بين الأطفال والطفلات، وكذلك الفرص المتساوية في الاستمرار في التعليم الذي تنقطع عنه الفتيات في البادية – كما ينقطع عنه الأطفال في المراحل الإعدادية – بسبب بعد المدرسة وانعدام الطرق المعبدة، بالاضافة إلى فقر العائلات المدقع.

ويجد المجتمع المغربي الحالي وراءه رواسب الماضي، الذي لم تكن السياسة التعليمية في عهد الاستقلال مسؤولة عنه كما قلنا. ولذلك فالأمية ما تزال منتشرة بشكل خطير، لا تتفق في شيء مع مستوى التطور الحضاري والاقتصادي الذي بلغه المغرب في أربعين سنة الماضية. لذلك نجد أن الأميات من النساء يبلغن نحو 7 ملايين – وتزيد نسبة النساء على الرجال 67 % لدى النساء و41 % لدى الرجال. للعالم القروي طبعا تأثير كبير في ارتفاع هذه النسبة.

هناك مجهودات تبذل في مختلف الوزارات الاجتماعية والإدارات للتخفيف من حدة الأمية. ولكن مهما تكن هذه الجهود، فإن نتائجها في التنمية الفكرية، وفي إعداد النساء والفتيات اللآئي حرمن من التعليم تبقى محدودة، إلا إذا ارتبط محو الأمية بالتربية الأساسية والتكوين المهني. والصعوبات التي تعانيها الدولة في هذا الميدان إداريا وماليا لتحتاج إلى بيان.

غير أن التغلب على هذه الصعوبات ممكن بمخطط ثوري يقوم على أساس التجنيد الوطني يتخطى الروتين الإداري والمالي.

التعليم أساس التكوين والتشغيل. ولذلك فكل تخلف للمرأة في ميدان التكوين والتشغيل يعود إلى التخلف في التعليم. بعكس ذلك نجد أن كل تقدم حصلت عليه المرأة في التشغيل باستثناء التشغيل اليدوي في المعامل والمصانع يعود الفضل فيه إلى التعليم.

النموذج الثاني نأخذه من العمل أو الشغل أو ما يمكن أن نطلق عليه المشاركة في النشاط الاقتصادي. ويمكن أن نسجل ظاهرة تميز بها النساء في المغرب هي العمل. مجتمع ما قبل الاستقلال لم يكن يعرف فيها سيدات عاطلات في الحاضرة والبادية على السواء. ولا تكاد توجد سيدة تقتصر في عملها على العمل المنزلي. حتى في العائلات الموسرة كانت المرأة في المدينة تعمل في التطريز أو الخياطة أو في أشغال يدوية تتصل بالخياطة. دخل المرأة في هذه الصناعات اليدوية المتعددة تساعد به على تكاليف الحياة ومتطلبات الأنباء.

لا يختلف الأمر في البادية. المرأة تعمل مثل الرجل سواء بسواء. تتحمل أعباء البيت وتربية الماشية ورعيها أحيانا ورعاية الدواجن. وتنزل للسوق لتسوق

وتتسوق. ومنهن من كن يشتغلن في الحياكة والنسيج وصناعة الزرابي ومن أسباب تعدد الزوجات في البادية تزوج امرأة قادرة على العمل ومساعدة الرجل في تحمل الأعباء.

المرأة المتعلمة وغير المتعلمة لم تجد صعوبة - بعد الاستقلال - في الانتقال إلى العمل والمصنع والتعامل مع الآلد، وفي العمل في التعليم والإدارة والأعمال الكتابية والمحاماة والقضاء والهندسة والطب، والصيدلة والتجارة والمحاسبة والأعمال الاجتماعية. والمغرب الآن يحفل بالجمعيات النسائية التي تسيرها سيدات يحملن شهادات عالية ويخصصن من وقتهن ما يبذلنه في العمل الاجتماعي والثقافي والرياضي وفيهن من يعملن في الحقل السياسي، في الهيآت للأحزاب والنقابات. ومن ثم أصبحن موظفات ساميات (مديرات وسفيرات ثم نائبات ومستشارات ووزيرات).

أريد أن ألاحظ أن المرأة تطورت في حقل التعليم دون أن تصطدم مع المجتمع التقليدي حتى البدوي، وأن تلج ميدان العمل دون أن تصطدم مع التقليد العائلي. فلم يعرف المجتمع زوجا يعترض على اشتغال زوجته، وغيابها عن المنزل نفس الوقت الذي يغيب فيه هو عن منزله، ولم يعرف المجتمع صداما اجتماعيا بين الزوجة والزوج لأنها تعمل في إدارة أو مصرف أو معمل أغالبية العاملين فيه رجال. التطور الذي عرفته المرأة دون صعوبات أو صدامات يعتبر لصالح المجتمع المتطور بجنسيه. ولعل الأمر في البادية كان أسهل منه في الحاضرة. والمرأة لم تكن محجورة أو ضحية غيرة بدائية - في الغالب - كما كان الأمر عليه في الحاضرة.

لا يمكن أن ندعي أن المرأة حققت كل ما تستحق المثقفات المتعلمات، خاصة في الإدارة والحياة السياسية. فما تزال الوزيرات والسفيرات والبرلمانيات والمستشارات في المجالس المنتخبة وفي مراكز القرار قليلات جدا.

لا أعود بهذه القلة إلى صراع الرجل ضد المرأة كما يحلو للكثيرين أن يفكروا. ولكن ذلك قد يعود إلى طبيعة الأشياء، يعود بعضها إلى المرأة التي لم تستطع أن تأخذ كل ما تستحق. فالعمل والمركز الكبير مجال تنافس. وإذا كانت البطالة تعم الرجال والنساء، وإذا كانت المساواة في التعليم مكنت كلا منهما من قرص متكافئة، فإن التنافس للوصول إلى الوظيفة والنيابة والوزارة مطروح للتنافس أيضا. ولعل المرأة تعتبر تخلي الرجل لها عن مكانه أو تخصيص حصة لها بين النواب والمستشارين البلديين والحكومات، تعتبر ذلك صدقة لا تقبلها، لأنها تريد أن تصل عن طريق كفاحها المشروع. ولعل الرجل لن يتخلى لها عن مكانه، وقد كانت زميلته في الكلية نافسته وتفوقت عليه.

أعتبر كل الذين يتباكون على حقوق المرأة في العمل ينتقصون من قدرتها على الوصول إلى عمل بجدها وكفاءتها، ولو في مجتمع ما يزال يحابي الرجل، أحيانا، في بعض الأعمال ضدا على إنصاف المرأة.

والأمر – كما وكيفا – يعود أيضا إلى الفترة الزمنية التي قضاها كل من الرجل والمرأة في التعليم والعمل. المرأة لم تبدأ في خوض غمار التعليم المنظم والعمل المنظم إداريا إلا بعد الاستقلال. الرجل سبقها إلى ذلك على عهد الحماية خاصة في ميدان التعليم والشغل ولو على استحياء. ولذلك أعتقد أن السرعة التي سارت بها المرأة في الميدانين معا كانت لصالح المرأة.

بعض الأرقام للاستئناس بها - ولو أنها قديمة نسبيا - تؤكد لنا أن نشاط النساء وصل إلى حوالي 25 % بالنسبة للرجال. وتقدم هذا النشاط في العهد الأخير بنحو 7،4 نقطة في الوسط القروي و 9،2 في الوسط الحضاري، ويتوسع عمل المرأة المأجور بشكل ملحوظ كان 3،5 % سنة 1987 أصبح 30 % سنة 1995.

والمرأة البدوية تهاجر إلى المدينة أكثر من الرجل فإن أربع سيدات من 5 يغادرن القرية لأسباب عائلية مثلا. وهذه الهجرة تحدث تحولا في حياة المرأة البدوية ووضعيتها الاقتصادية والاجتماعية.

ونجد هذا التطور أكثر إيجابية في التعليم فإن عدد النساء يشكل أكثر من 40 % من المدرسين في الإعدادي و 32 % في التعليم الثانوي و22 % في التعليم العالي. وفي العمل الدبلوماسي أكثر من 175 سيدة. وينتقد على هذا الوضع أن سيدة وحيدة هي التي عينت سفيرة. والوزارة تعيد ذلك إلى أسباب إجتماعية تتعلق بالوضعية العائلية للسيدات المغربيات إذا هن تغربن. ولكن مما يبطل حجة الوزارة أن كثيرا من السيدات تعملن في السفارات المغربية في الخارج في مناصب مستشارات ووزيرات مفوضات. أما في ميدان القضاء فقد يكون المغرب أول دولة عربية وظفت السيدات في ميدان القضاء حتى بلغن الآن أكثر من 12 % من العاملين في السلك القضائي بواقع 451 قاضية تتولى ستة منهن رياسة محاكم منها محاكم إستئنافية تجارية وإدارية ومحاكم إبتدائية ومنهن 31 قاضية بالمجلس الأعلى و24 بالمحاكم التجارية و6 بالمحاكم الإدارية وسيتخرج هذه السنة فوج من السيدات القاضيات عددهن 18 قاضية. والقاضيات يمارسن عملهن بالمحاكم في المدن الصغيرة والكبيرة على السواء. ربما ليس بينهم

رئيسة محكمة في المجلس الأعلى للقضاء أو في المحاكم العسكرية أو وكيلة الملك أو قاضية تحقيق، في مراكز المسؤولية توجد 427 سيدة في مختلف مناصب المسؤولية في الجهاز القضائي ويكونن 18 % من مجموع المحامين. وثلث الأطباء سيدات. وتوجد سيدة مديرة عامة لبورصة الدار البيضاء. و9 المديرات في المصالح العليا و39 من رئيسات المصالح.

ورغم ذلك فإن البطالة ما تزال منتشرة بين النساء المتعلمات، فأحرى الأميات، كما أن التمييز في الأجور بين الرجال والنساء حاصل في القطاع الخاص. وبالنسبة لبعض الأشغال اليدوية البسيطة.

عن الوضعية الصحية للنساء يمكن أن نؤكد أن حالات الوفيات لدى النساء الحوامل ترتفع في سن أقل من 20 سنة لدى الأم وتزداد نسبة الوفيات لدى الأطفال. وقد تحسنت الوضعية نسبيا - وخاصة في الحاضرة - فأصبحت حالات الوفيات تصل إلى 228 حالة بالنسبة إلى 100 ألف ولادة. بينما كانت تبلغ 332 حالة فأخذت بعض الأمهات يزرن الطبيب أثناء الحمل ويلدن على يد طبيب أو قابلة. وأن البرامج الحكومية المطبقة مكنت من توسيع قاعدة الفئات المستفيدة من الخدمات الصحية، وخاصة منها الفئات الفقيرة. ورغم ذلك فإن القطاع الصحي، وخاصة في البادية ما يزال يتطور ببطء. ولذلك فاستفادة النساء منه ما تزال محدودة، سواء في الاستشفاء العام أو الاستشفاء والرعاية الصحية للأمهات الحاملات وأثناء الولادة. ويعود ذلك بالنسبة للنساء كما هو بالنسبة للذكور إلى عدة عوامل منها :

1. ضعف الوعي عند غير المعلمين خاصة بالعناية الصحية، وخاصة عند النساء وبالأخص عندما يتعرضن للحمل والولادة.

2. قلة المراكز الطبية وخاصة في البادية، والقرى النائية عن المراكز الحضرية. ويعود ذلك إلى الهيكلة الاجتماعية التي تعم التعليم والسكنى ومراكز العمل والكهرباء والماء الشروب. وثاني المراكز الصحية في المقدمة. ولذلك فالتأطير الصحي موزع بصورة غير متكافئة وعلى سبيل المثال نجد في الاحصاءات العامة أن طبيبا واحدا مختصا في طب النساء لكل 15000 امرأة في سن الانجاب. وهناك 24 إقليما لا تتوفر على طبيب مختص في طب النساء والولادة. ومثل هذا العدد أقاليم لا تتوفر على قابلات. ولذلك ما تزال نسبة الوفيات بين الأمهات عند الوضع مرتفعة وخاصة في الوسط القروي حيث تجاوزت 300 حالة سنويا في السنوات الأخيرة.

3. التخلي عن المجانية العامة للاستشفاء لا يشجع على عناية المواطنين، وخاصة في البادية بصحتهم رجالا ونساء. يضاف إلى ذلك ارتفاع أسعار العيادات الكبيرة الخاصة، والارتفاع الكبير جدا في أسعار الأدوية لمستوى الدخل الفردي.

وبالمجهودات التي تبذل في إطار برنامج الأولويات الاجتماعية الخاص بالأقاليم 14 أكثر حرمانا ويتضمن جانب منه الصحة الأساسية. وبالمجهودات التي تبذل لمشروع تمويل وتدبير قطاع الصحة، ومشروع التأمين الصحي الإجباري للمأجورين والمتقاعدين، بهذه المجهودات ينتظر أن يرتفع مستوى الرعاية الصحية للرجال والنساء على السواء. وستستفيد النساء أكثر لكثافة اللائي لا سيتفدن من الرعاية الصحية.

نكتفي بنماذج التعليم والتشغيل والصحة لنؤكد أن المرأة تتطور تطورا ملحوظا وسريعا في المجتمع. والتقدم السريع المنتظم يفتح أمامها آفاقا للوصول

إلى الدور الذي يمكن أن تقوم به في المجتمع. وهو دور لا يمكن أن يوفره إلا التعليم وإذا كان التعليم مضمونا بنسبة رفيعة في الحاضرة، وبنسبة محدودة في البادية - وهذا يعود إلى المشكلة الاجتماعية والاقتصادية في العالم القروي - فإن المرأة تسير دون عراقيل قانونية، وبعراقيل إدارية أقل - إلى الاندماج الكامل في المجتمع.

أعتقد أن إدماج المرأة إدماجا كاملا في المجتمع لا يتعلق بقانون تصدره الحكومة أو إجراءات إدارية تتخذها، ولكنه متعلق بالمرأة نفسها كلما كان الأمر لا يهم حيزا قانونيا أو إداريا. وعلى المرأة أن تطرق الأبواب التي تقفل في وجهها وتناضل لتفتحها، مثلها مثل الرجل سواء بسواء. ولعل هذه الأبواب لا تتعلق جميعها بالرجل، ولكنها تتعلق برواسب إجتماعية متخلفة عن الماضي، الرجل نفسه ضحيتها فكريا وإجتماعيا.

تثار في المجتمعات العربية والإسلامية، والمغرب من بينها، قضايا أساسية بمقدار ما هي جانبية : بعضها يتصل بالأحكام الشرعيى والفقهية، وبعضها من تقاليد ما تزال تتحكم في المجتمع. القضايا الشرعية أو الفقهية كلها تتصل بعقد الزواج والطلاق والإرث. ومن المؤكد أنها قضايا غير معقدة، ما دام با الاجتهاد مفتوحا بحيث يتيح لعالم كعلال الفاسي أن يؤكد أن تعدد الزوجات يؤدي إلى الظلم. وقال : في كتابه التقريب في شرح مدونة الأحوال الشخصية يمكن للطائفة الإسلامية إذا تأكدت من أن تعدد الزوجات يؤدي إلى الظلم داخل البيوت أو إلى ظلم المجتمع الإسلامي بتصويره أمام خصومه والمذبذبين من أبنائه بصورة شوهاء غير متفقة مع الحقيقة الإسلامية أن تقرر تقييد التعدد، وحصره في الواحدة مثلا بقانون مبني على المصلحة العامة التي ارشد إليها

القرآن بقوله: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاّ تَعْدِلُوا فَوَاحِدَة﴾. وأما إبقاء القضية مطلقة إعتمادا على ضمائر الناس، أو تقييدها بما يراه القاضي في كل دزئية فهو ما لا ينطبق عليه أمر الإرشاد القرآني. يقول في كتاب مقاصد الشريعة : ولا شك أن عدم منع الأفراد من تعدد النساء إضرارا في العصر الحاضر بالمسلمين عموما لما يحدثه من مشاكل لا تحصر. كما أنه إضرار بالإسلام نفسه، لأن تطور المرأة وصل إلى درجة لا تقبل معها مثل ذلك النظام الذي كان سابقا في بعض عهود الحضارة. وتحميلها ذلك يؤدي بها إلى الطعن في الدين، أو الالتجاء إلى المطالبة بتشريعات منافية للدين.

وقد بين في الكتابين مفهوم العدل في قوله تعالى : ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاّ تَعْدِلُوا﴾ بمعنى العدل العام الذي لا يؤدي إلى ظلم أي كان : الزوجات أو غيرهن فأحرى إذا كان هذا الظلم يؤدي إلى المساس بالدعاية الإسلامية، نظرا للجو الذي يحدثه نظرة الناس إلى المرأة.

هذا الاجتهاد في قضية شائكة كتعدد الزوجات يؤكد لنا أن معظم القضايا التي يثيرها المعترضون على التشريعات الإسلامية والفقهية قابلة للاجتهاد. كقضية الولاية عند الزواج والطلاق وقضية حق المرأة في طلب الطلاق، وقد حلت كثيرا من الإشكالات في هذه القضية، وقضية النفقة، ولم تعد هذه مشكلة. تبقى فقط قضية الإرث. ورغم أني لا أعتقد أنها قابلة للاجتهاد في النص القرأني فإن التعليل الذي يقدمه المفسرون وعلماء الشريعة كفيل بأن يقلل من حدتها.

أستخلص أن إثارة بعض قضايا التشريع في وجه تحرر المرأة قضية غير ذات موضوع. ولذلك لا يمكن أن تكون سببا في تقسيم المجتمع بين الحدثيين

الذين يثير بعضهم هذه القضايا - ربما عن جهل - لاتخاذها ذريعة للإساءة لسمعة الإسلام ولكونه قيمة دينية وحضارية.

وبعض هذه القضايا الأساسية التي تثار في المجتمعات الإسلامية، مشرقية ومغربية، قضايا إدارية أو حكومية من مثل التساؤل : عن نسبة عضوات المجالس المنتخبة، وعضوات الحكومة وعضوات المديرات في مراكز القرار، وعضوات السفيرات، والواليات والعاملات ومديرات الأمن العام وكل المناصب التي ما يزال حظ الرجال فيها أكثر من حظ النساء. والموضوع ليس خاصا بالمجتمعات العربية والاسلامية ولا بالمغرب. ولكنه عام في المجتمعات الأروبية والأمريكية والأسيوية والإفريقية على السواء.

وأعتقد أنها قضية غير ذات موضوع. فقد كان المغرب سباقا في الستينات إلى تعيين سفيرة. وسباقا إلى تعيين أربع سيدات في منصب الوزارة، وفي المناصب العليا في القضاء. وعلى رأس إدارات تقنية مهمة كمكتب الأبحاث المعدنية. وإذا لم يكن هناك قانون يمنع المرأة من أن تصل إلى منصب الوزير الأول وبقية المناصب العليا فستصل، لأنها تنافس في مجال التعليم والعمل. ولأن أحدا لا يقف في وجهها ووجه القانون ليمنعها من ذلك. ستصل إلى منصب الوزير الأول ولو متأخرة في الزمان كما وصلت فرنسا متأخرة بمائتي عام على الثورة، وكما وصلت إنجلترا متأخرة بأكثر من ثلاثة قرون، وكما لم تصل دول أمريكا وكندا واليابان، ولو متأخرة بقرون.

وتثار عدة قضايا تقف فيها بعض شرائح المجتمع الرجالي ضد المرأة كاستعمال العنف، والطلاق المتعسف وترك المطلقة - وحتى المتزوجة أحيانا - بدون نفقة وتشغيل الفتيات الصغيرات دون سن العمل في بعض المعامل أو في البيوت

بأجور بسيطة ومع استعمال العنف ضدهم، والتمييز في الأجور بين الرجال والنساء في بعض المعامل، وعدم تمتيعهن بالضمان الاجتماعي، وغير ذلك من مظاهر الظلم الذي تتعرض له النساء.

وما من شك في أن كثيرا من هذه المظالم صحيحة. والدولة لا تستطيع أن تواجهها لأنها من جملة المظالم التي يتعرض لها المجتمع عموما، بعضها يمس الرجال وبعضها يمس النساء. ولكن المواجهة تأتي من التنظيم الاجتماعي للعمل وجميع العاملين نساء ورجالا في صفوف النقابات. فحيثما وجدت النقابة إنتفى الظلم إلى حد ما. ويتصل التنقب بالوعي الاجتماعي. أما العنف والظلم ضد الزوجات فهو مظهر اجتماعي يمكن مقاومته بتوعية المرأة وتعليمها. وأغلب ما يحدث ذلك في البيئات غير المتعلمة. ولذلك فالقضايا الاجتماعية المتعلقة بالمرأة مترابطة تعالج جماعيا.

ويبدو لي أن التفكير في شؤون المرأة بشكل استفزازي إنما هو رد فعل – ربما – لما عاناه الإنسان، فمثلا في الرجل والمرأة والطفل، في مختلف العصور من ظلم سياسي واقتصادي واجتماعي. ورغم أن حرية المرأة قد جاءت متأخرة عن تحرر الرجل في مجالي التعليم والعمل والمشاركة الديمقراطية، إلا أنها خطت خطوات واسعة البعد في النصف الثاني من القرن العشرين، وهي تسير أكثر من السرعة التي سار بها الرجل على مدى قرون لتحقق وجودها في كلا المجالات، دون عراقيل تذكر، إلا بعض العراقيل الفكرية عند بعض الشرائح الاجتماعية للرجال دون أن تقف في وجه اقتحامها.

ويمكن أن ألخص إلى نتيجة وهي أن المشكلة التي تجد أصداء لها في الدول المتقدمة والدول النامية على السواء مشكلة تخلف المرأة وظلم الرجل وبالتالي

ظلم المجتمع وعدم حصولها على حقوقها المدنية والسياسية والعائلية، مشكلة مصطنعة، يستغلها النساء لتأكيد الذات، ويصطنعها الرجال لتأكيد الفكر التحرري، وكان يمكن تأكيد ذلك بأسلوب آخر، أو يستغلونها لأسباب إنتخابية.

وتبقى المشكلة الأساسية مشتركة بينهما - وهي المشكلة الإنسانية الحقيقية - مشكلة التنمية الفكرية والجسدية، والاقتصادية والاجتماعية. هي مشكلة الجميع. وحينما تحل المشكلة، ولو بشكل جزئي، تحل مشكلة الإنسان دون النظر إلى جنسه، وتتلاشى الفروق بين عالمي الرجل والمرأة من ذاتها دون حاجة إلى مؤتمرات وقرارات. وواضح أن حقوق حواء في الحياة، وفي فرض رأيها لم تأخذه عن طريق مؤتمر أو قوانين حكومية، وإنما أخذته عن طريق الطبيعة التي تكن تغرقها في العمل وتحمل المسؤولية عن آدم، ولم يحاول أن يفرض عليها سلطاته إلا حينما بدأت تتقبل، كما فرض قابيل على هابيل سلطاته حتى القتل لأنه تقبل، لا لأنه ذكر وأخوه أنثى.

في العالم كله نجد حملة لإنصاف النساء من القانون ومن المجتمع ومن الرجال.

ويعود ذلك في نظري إلى أزمة ضمير بعض الرجال والرغبة في الانتقام من الماضي عند كثير من السيدات. فقد تغيرت وضعية المرأة عالميا في النصف الثاني من القرن الماضي، وحصلن على كثير من الحقوق الاقتصادية والاجتماعية وحقوق الحرية عموما مما لم يحصل عليه الرجل في مدى قرون. وقد قررت المساواة في معظم دساتير العالم. وبمقتضى هذه المساواة تتطور المرأة في حريتها وعملها مشاركتها في التنمية. ومع ذلك فالمرأة إمرأة. ولا يمكن أن تكون رجلا. فالفارق الجنسي والبدني لابد أن يبقى له تأثيره مهما تطورت المرأة

ولن تكون رجلا على كل حال. ولكنها تعمل جاهدة في المغرب، كما في بقية أنحاء العالم المتحضر لتكون ندا للرجل في مختلف دروب الحياة. وعليها وعلى الرجل أن يبتعدا عن هذه الضجة العالمية المفتعلة للدفاع عن حقوق غير مهضومة أو المطالبة بحقوق تتحقق تدريجيا كلها كانت المرأة مستعدة تعليميا واجتماعيا للتمتع بهذه الحقوق.

الاحتفال بعيد المولد النّبوي

في المغرب

عباس الجراري

الموضوع هو الاحتفال بعيد المولد النبوي الشريف في المغرب. وسأتناوله في هذا العرض المرتجل من خلال نقط أربعة :

1. إشكالية الاحتفال بهذا العيد : هل هو بدعة ؟ هل هو تشبه بالنصارى ؟
2. إحداث الاحتفال ودور المغرب في ذلك
3. أدبيات هذا العيد
4. إشارة إلى بعض التقاليد والعادات التي تقام بالمناسبة.

فيما يتعلق بالنقطة الأولى هل الاحتفال بدعة ؟ المنطلق في ذلك أن الأعياد الإسلامية عيدان، هما عيد الفطر وعيد الأضحى. ومن ثمَّ حين وقع الاحتفال

بعيد المولد النبوي أثير النقاش بين العلماء في مختلف أرجاء العالم الإسلامي، باعتبار عيد المولد إنما هو بدعة.

بالنسبة لهاته النقطة الأولى لا بد أن نوضح أن البِدعة هي ما لم يفعله الرسول ﷺ ولا خلفاؤه وإنما ابتدعه المسلمون. إلا أن علماء الإسلام أجمعوا على أن البدعة قد تكون حسنة وقد تكون قبيحة، قد تكون بدعة هداية وقد تكون بدعة ضلالة، قد تكون بدعة محمودة وقد تكون بدعة مذمومة، بل إن بعض العلماء كالقرافي – أحمد بن ادريس المتوفى بمصر سنة 684 هـــ، وهو مغربي الأصل من صنهاجة – قسَّم البدعة إلى أربع درجات :

1) البدعة الواجبة، والواجب هو ما يعاقب على تركه، كجمع القرآن الكريم وكتابته في المصحف، وكذا تدوين الحديث النبوي الشريف، مع أنه عليه السلام كان ينهى عن ذلك أول نزول الوحي حتى لا يلتبس به، وفي ذلك قال : «لا تكتبوا عني، ومن كتب عني غير القرآن فليمحه، وحدثوا عني ولا حرج، ومن كذب عليَّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار». كذا رواه مسلم عن أبي سعيد الخدري. ومنها كذلك التفسير وغيره من العلوم الشرعية وسواها مما استحدثه المسلمون وأفادوا منه.

2) البدعة المندوبة، والمندوب هو ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه، كصلاة التراويح التي أحدثها عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

3) البدعة المباحة، والمباح هو ما لا يطلب فعله كما لا يطلب اجتنابه. وتشمل ما يتصل بالأغراض الدنيوية كالمأكل والملبس وغيرهما.

4) البدعة المكروهة، والمكروه هو ما لا ينبغي فعله من غير معاقبة عليه. وتتمثل في بعض المبالغات، حتى في العبادة، كصيام الجمعة فإنه ﷺ نهى عنه إلا إذا قرن بصيام يوم قبله أو بعده.

ونضيف نوعاً خامساً وهو البدعة المحرمة، والمحرم ما يعاقب على فعله، كالمظالم المحدثة، ومختلف مظاهر الشعوذة.

من هنا، كان اتجاه العلماء ولا سيما علماء السنة إلى أن الاحتفال بالمولد شأنه شأن كثير من الأشياء التي أحدثها المسلمون يدخل في نطاق البدعة الحسنة أو المندوبة حسب القرافي، بل إن بعضهم اعتبره من البدع الواجبة.

وهكذا ففي إطار هذه البِدع توضع بدعة الاحتفال بعيد المولد. وحين بدأ تنظيم هذا الاحتفال بتقاليد وبطقوس، أثيرت بدعة أخرى وهي القيام عند ذكر لحظة مولده عليه الصلاة والسلام. ووقعت مناقشات وكتابات كثيرة، هل هذا القيام صحيح أو غير صحيح ؟ فالنبي ﷺ كان يقول : «لا تقوموا إليَّ كما تقوم الأعاجم» ولكن ثبت أن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا إذا رأوا النبي ﷺ قادما كانوا يقومون لتحيته ويحلّون حُباهم إكراما له وإجلالا. وفي ذلك قيل :

نقوم والقيام إليك فرض   وترك الفرض أَنَّى يستقيم

أو : نقوم والقيام إليه فرض ...

إذن هل الاحتفال بالمولد هو تقليد للاحتفال الذي يقوم به النصارى بالنسبة للمسيح عليه السلام ؟ بعض المتشددين قالوا إن الاحتفال بعيد المولد النبوي إنَّما هو تقليد للنصارى في احتفالهم بالمسيح.

هنا أنتقل مباشرة إلى النقطة الثانية وهي إحداث هذا الاحتفال والتنظير له والدور الذي كان للمغاربة في الدعوة له. يذكر المؤرخون - على نحو ما نجد عند ابن خلكان في «الوفيات» - أن الملك الكامل الأيوبي في المائة السادسة وبداية المائة السابعة استقبل العالم المغربي أبا الخطاب ابن دحية صاحب كتاب «المطرب» المشهور وهو الذي أنشأ له دار الحديث الكاملية في القاهرة وكان ذلك سنة 622 هـ وولى أمرها من بعده لأخيه أبي عثمان ثم لابنه شرف الدين. وعند ابن خلكان كذلك أن ابن دحية حين قدم إلى إربل سنة أربع وستمائة وهو متوجه إلى خراسان، رأى صاحبها الملك مظفر الدين ابن زين الدين مولعاً بعمل المولد، فألف له كتاب : «التنوير في مولد السراج المنير».

ثم يذكر تاريخنا أيضا أن العزفيين في سبتة هم من الذين كانوا سباقين إلى الاحتفال بالمولد. وأبو العباس العزفي (المتوفى سنة 633 هـ) ألف كتاب «الدر المنظم في مولد النبي المعظم»، وأكمله ابنه أبو القاسم العزفي، في مقدمة هذا الكتاب نقرأ أن هؤلاء العزفيين هم أول من دعا إلى الاحتفال بالمولد النبوي في المغرب وأول من أحدثه، معترفين أن هذا الاحتفال بدعة ولكنها بدعة مستحسنة، لا سيما وأن النصارى يحتفلون بمولد المسيح، وأن المسلمين في سبتة بدأوا يشاركونهم هذا الاحتفال. لهذا، فهم يرون سدّاً لهذه الذريعة أن يقام الاحتفال بالمولد النبوي، ودافعوا عن هذه الذكرى وقننوها ونظَّروا لها وطبقوها من خلال إقامة الاحتفال.

يثبت التاريخ كذلك أن المرتضى في أواخر الدولة الموحدية وهو الخليفة ما قبل الأخير كان يقيم الاحتفال بالمولد في قصره ويفيض فيه الخير والإنعام، وذلكم بإشارة من أبي القاسم العزفي المذكور. إذن المغاربة في وقت مبكر،

بدءاً من القرن السادس والسابع، فكروا في إقامة الاحتفال وكتبوا فيه ودافعوا عن الفكرة، على الرغم من أنه لم يثبت في السيرة أن النبي ﷺ احتفل بمولده، ولم يثبت أن الخلفاء الراشدين احتفلوا به، كما لم يثبت أن الأمويين فعلوا ذلك. وربما كان الشيعة، وحتى بعض العباسيين يقيمون احتفالا بسيطا بالمولد النبوي، ولكن لم يكن هناك احتفال منظم على شكل عيد كما هو الشأن بالنسبة لما حدث في المغرب. وعليه يمكن أن نقول بأن الاحتفال بدأ في المغرب، وبأن العلماء الذين نظروا له هم من العلماء المغاربة. وكانت هناك لا شك – كما ذكرنا – ظروف تتمثل في ذلكم الاحتكاك الذي كان في سبتة مع النصارى، ومع ذلك قال العزفيون إن الاحتفال بعيد المولد النبوي بدعة ولكنها بدعة حسنة، بل إنها أصبحت ضرورية حتى لا يقع المسلمون في شيء يُزعج عقيدتهم.

أما النقطة الثالثة في الحديث فهي متعلقة بأدبيات هذا العيد، فقد ارتبط الاحتفال بالمولد بما يُنشد وما يكتب وما يقال في رحابه متصلاً بشخص الرسول ﷺ. متى بدأ هذا المديح النبوي ؟ هل بدأ مع شعراء الرسول ﷺ الذين كانوا يواكبون الدعوة من أمثال حسان بن ثابت وعبد الله بن رواحة وغيرهما؟ هل يمكن أن يعتبر هذا الشعر إرهاصا بالمديح النبوي على الرغم من أنه كان يواكب الدعوة ويتابع الجهاد في سبيل نشرها ؟ بل نجد بعض الشعراء من النصارى كالأعشى يقول قصيدة يمدح فيها النبي ﷺ وهي التي مطلعها :

ألم تغتمض عيناك ليلة أرمـــدا وبت كما بات السليـــم مسهـــدا

وفيها يقول :

وآليت لا آوي لها من كلالة ولا مــن وجىً حتى تلاقي محمدا

نبياً يرى ما لا ترون وذكــره أغار لعمــري في البلاد وأنجــدا

فهل يعتبر هذا الشعر من المديح النبوي ؟ المسألة وقع فيها نقاش وخلاف كبير.

وكما وقع بالنسبة للاحتفال سنُصادف مع الشيعة بعض الشعراء يمتدحون آل البيت، ويمتدحون النبي ﷺ من أمثال الكميت والخزاعي اللذين كانا بحكم تشيعهما يتجهان نحو رسول الله ﷺ ويمدحانه. ولكن حين ننظر في فن المديح، أي الفــن الذي ستتولد عنه المولديــات، أو التي ستصبح فيمــا بعد مولديات، نتساءل : هل هذه النصوص داخلة فيه أم هي فقط مُجرد إرهاصات ؟ الحقيقة أننا هنا مرة أخرى سنعود إلى المغرب لنجد في القرن الخامس الهجري أي في ظل الدولة المرابطية، أي قبل الموحديــن الذيــن احتفلوا بالمولد، سنجــد بعض الشعراء يخصون النبي ﷺ بقصائد في مدحه، نذكر هنا قصيدة (الشقراطيسية) لأبي عبد الله الشقراطيسي المتوفى سنة 466 هـــ، وأولها:

الحمد لله منا باعث الرسل هدى بأحمد منا أحمد السبل

ونذكر أيضا قصيدة أخرى لابن أبي الخصال الذي كان كاتبا لعلي بن يوسف بن تاشفين وقد توفي عام 540 هـــ. ومطلع قصيدته التي تسمى «معراج المناقب ومنهاج الحسب الثاقب» :

إليك فهمي والفؤاد بيــثرب وإن عاقني عن مطلع الوحي مغربي

إذن في القرن الخامس بالمغرب سيظهر هذا الشعر وهاته القصائد المكتملة التي تدور كلها حول النبي ﷺ ومدحه.

يحدثنا التاريخ بعد هذا عن بعض الوقائع التي تلفت النظر بالنسبة لهذا الباب، ذلكم أننا نجد الحسن الوزّان (ليون الإفريقي)، في الدولة المرينية يتحدث عن المرينيين وعن إقامتهم للاحتفال الذي كان يقام في الميادين العامة، وكان الشعراء يتبارون في إلقاء قصائد المديح التي كانت تعطى عنها جوائز، وكانت مرة باللغة الفصحى ومرة أخرى باللغة العامية. ومع هذا السبق الذي للمغاربة في إبراز كيان فن المديح النبوي سوف يرتبط هذا الفن بمصر وببعض الشعراء، ولا سيما بالبوصيري في القرن السابع الهجري - وهو في الحقيقة مغربي اسمه سعيد الصنهاجي - توفي في مصر، ثم هو تلميذ أبي العباس المُرسِي. وفي هذه الفترة كانت هناك حركة صوفية وافدة على مصر من الأندلس ومن المغرب خلقت جوا صوفيا هناك، ولا سيما في الإسكندرية وغيرها. ومن يقرأ ترجمة البوصيري يلاحظ أنه شخص متواضع اجتماعيا وفكريا وأنه كان موظفا بسيطا، ولكن هذه القصائد التي أنشأها أعلته مكانة لم يدركها غيره، وبوأته موقعا متميزا، أعني قصيدة البردة أو البرأة، ثم قصيدة الهمزية. وهذا ما جعل عدداً من الدارسين والمؤرخين يقفون عند البوصيري باعتباره هو الشاعر الذي أوجد هذا الفن مكتملا متميزا بخصوصياته وبملامحه التي طبعته على امتداد العصور. ولكن الحقيقة أنه إذا تذكرنا الشقراطيسي وابن أبي الخصال قبل البوصيري بقرنين، يتبين أن المغاربة كان لهم هذا التوجّه في إبراز فن يختص بمدح رسول الله ﷺ. إن المغاربة، وقد كانت لهم هذه التوجهات الطليعية بالنسبة لمحبة الرسول ﷺ والتعبير عن هذه المحبة، سوف يعطون لهذا الاحتفال ولما يواكبه من إبداع

أدبي إطاراً متميزا. وذلكم في عصر الدولة السعدية ولا سيما في عهد المنصور الذي أقام الاحتفال بشكل رسمي بحضور العلماء والمثقفين والأدباء والشعراء والمادحين المنشدين، يشتركون في مجلسه ويتبارون في مدح النبي ﷺ وكان يعطي جوائز على ذلك. وأهمية المنصور السعدي ليست في أنه كان يقيم هاته الاحتفالات بهذا الشكل، ولكن لأنه وفي عهده اعطى الشعراء المغاربة للقصيدة المولدية طابعها المميّز الذي استمر من الفترة السعدية إلى الآن، ذلكم أن الشاعر كان يمدح النبي ﷺ وكان يتحدث عن المناسبة، ثم ينطلق لمدح السلطان وللإشادة به وبمواقفه ... الخ. هذا المزج بين المدح النبوي وبين مدح السلطان هو أهم ما يميز القصيدة المولدية طوال هذه القرون الخمسة أو الستة المتأخرة، وهو ما زال قائما لحد الآن.

بطبيعة الحال، الحديث عن الأدبيات ليس مقتصرا على هذه القصائد التي كانت تقال في المديح، ولكن هناك أنماط كثيرة من التعبير ظهرت مواكبة لعيد المولد النبوي، منها كتب السيرة. وكلنا نعرف أن أهم كتاب وضع في السيرة النبوية هو كتاب «الشفا» للقاضي عياض. كذلك واكبت هذه المولديات الشروح التي كانت تؤلف عن كتب السيرة والمنظومات والمعارضات والمخمسات والمربعات وهي كثيرة في هذا الباب، ثم الموالد التي تحكي قصة مولد الرسول ﷺ وهي التي تقرأ بالمناسبة، وحين يصل القارئ إلى لحظة المولد فإن الناس يقفون إجلالا واحتراما لهذا الحدث كما سبق أن ذكرت. إلا أننا نلاحظ أن هذه الموالد كانت مع الأسف مليئة بكثير من المبالغات التي وقف العلماء ضدها وأدانوها، ولكن هناك بعض الموالد التي يمكن أن نقول إنها صافية ونقية وخالية من هاته المبالغات، ومن بينها مولد الكتاني وفتح الله بناني. وتشكل المولديات

كذلك في الشعر الشعبي لا سيما في الملحون فنّاً ونمطا متميزا بمطولاته وبقصائده التي تفنن الشعراء فيها وفي موضوعاتها، ربما بما لا نجده في الشعر المُعرب ولذلك أسبابه ودوافعه ؛ مما لا حاجة للإطالة بذكره أو التمثيل له.

النقطة الرابعة وتتناول التقاليد والعادات التي ارتبطت بهذه المناسبة، فربما كان معروفا في مختلف الحواضر المغربية أنه منذ أواخر شهر صفر وعند استهلال شهر ربيع النبوي، يبدأ الناس في الاحتفال الذي كان يتجلى في مظاهر متعددة، مثل تنظيف البيوت وتبييض جدران المنازل وأبوابها (ما نعبر عنه في الرباط بكلمة لَعْواشَر). بطبيعة الحال هذه المظاهر كانت مقرونة دائما بالمناسبات، ولكنها اليوم تمارس في كل الأوقات. منذ استهلال شهر ربيع النبوي كذلك يبدأ الطبالون والزمارون والغياطون في التجوال عبر الأزقة والدّق على الأبواب إخباراً بهذا الشهر. من العادات المرتبطة بهذه المناسبة كذلك أن كثيراً من البيوت، بالإضافة إلى بعض الزوايا والمساجد تقام فيها الموالد على النحو الذي سبقت الإشارة إليه.

هذا وإن من الأشياء التي تحدث عنها كذلك الذين سجلوا مذكراتهم في أوائل القرن وقبل الانتفاضة السلفية في المغرب، أنه مع دخول ربيع النبوي وفي أيام المولد كانت الطوائف «الصوفية» تتجول في الشوارع والأزقة تقيم مواسمها، ولا سيما «عيساوة وحمادشة» بكل طقوسهم التي كان يمجها الفكر الصحيح والعقيدة السليمة، من ذلك افتراس الذبائح وتهشيم الرؤوس بالفؤوس، وهم يمرون والناس يقفون ويتبركون بهم، بل وذكر بعض الذين سجلوا هذه الأحداث أن بعض العلماء كانوا يقفون وينتظرون مرور الطائفة لكي يتبركوا بها

وربما يُلطِّخ البعض نفسه بشيء من الدم وما إلى ذلك مما يدل على نوع من التفكير كان يومئذ سائدا. ومما كان شائعا أيضا في التقاليد المغربية، ولعله ما زال قائما في بعض البيوت وهو أنه في يوم العيد يطبخ الناس «العصيدة» تيمنا بالطعام الذي ذاقه النبي ﷺ عند مولده وكذلك أنواع الفطائر والحلويات وغيرها مما هو معروف.

نظَرات في كتاب «النقد الذاتي»

لعلاّل الفاسي

محمد الكتّاني

من الممكن أن يرد هذا التساؤل حول الموضوع، وهو : لماذا الحديث اليوم عن كتاب صدر منذ أكثرمن نصف قرن ؟

قد تكون لذلك مبرّرات شتّى، أما بالنسبة لي فإنني أردتُ استحضار حصيلة تراكمات الفكر الوطني في المغرب، على امتداد النصف الأول من القرن العشرين. والتي أعتبرُ كتاب «النقد الذاتي» للزعيم الراحل المفكّر الأستاذ محمد علال الفاسي تتويجاً لها[1].

فهذا الكتاب يندرج في سياق ظهور فكر وطني بالمغرب، اشتركت نخبة من الشباب المثقف في غرس بذوره منذ بداية ثلاثينيات القرن الماضي بالكتابة في الصحف الوطنية أو في الصحف الأجنبية.

وإذا كانت مقاومة المغاربة في شتّى أنحاء البلاد للاحتلال الفرنسي الإسباني بعد فرض نظام حمايتهما على المغرب، رَدَّ فعل طبيعي من شعب متشبّع بالحرية

والغيرة على الأرض، والتشبّت بالهوية الإسلامية، فإن إلقاء المقاومين لسلاحهم أمام الجيوش الاستعمارية في الشمال والجنوب، كان نتيجة محسومة منذ البداية، فالمواجهة كانت يومئذ غير متكافئة، مع القوة الغازية المسلّحة بالتكنولوجيا الحديثة، والتفوّق العلمي والتنظيمي والعسكري. ممّا يعني أن المعركة الحقيقية كانت يومئذ بين مغرب متخلّف، وبين دول متقدّمة، أي مغرب مفكّك الأوصال أنهكت دولتَه «السيبة» والخيانات العميلة للاستعمار، والعقيدة والجبرية القاتلة، التي أشاعتها الطرق الصوفية علاوة على انتشار الفقر والجهل بكل أشكالهما.

لهذا لم يكن للمقاومة الأولى المستميتة، بما فيها مقاومة البطل عبد الكريم الخطّابي في الشمال أي قدرة على الاستمرار، لافتقار المغرب يومئذ إلى مقوّمات المجتمع القادر على المواجهة.

وهذا هو «الدرس» الحقيقي الذي استخلصته نخبة من الشباب المثقّف منذ العقد الأول من القرن العشرين، وهو ضرورة إصلاح المجتمع المغربي، من الداخل، وإعادة بنائه سياسياً واجتماعياً، من أجل استرجاع قوته الذاتية، التي كانت هذه النخبة تدرك ما تتطلّبه من شروط وآليات عمل، لإعادة تأهيل المجتمع المغربي برمّته وفق سياسة وطنية رشيدة وانتهاج نظام متفتّح على حضارة العصر.

ولم تقف هذه النخبة عند حدود وعيها بذلك، وإنما أخذت تتحرّك في شتى الاتجاهات، بما في ذلك نشرُ الوعي الوطني، ومحاربة الطرقية، وإحداث المدارس الحرة، وإنشاءُ الصحف. واتخاذ المواقف السياسية المطالبة بالإصلاح والاستقلال. وهو ما تجلّى بقوة في مقاومة الظهير البربري سنة 1930. وتقديم دفتر مطالب الشعب المغربي سنة 1934. وعريضة المطالبة بالاستقلال سنة 1944.

ومن المؤكّد أن الوطنية المغربية كانت بالنسبة لهؤلاء الرواد أكثر من أفكار ومشاعر وجدانية، إذ كانت وعياً بالهُوية المغربية ومقوماتها، التي تعرضت للانتهاك من لدن المستعمر. لكن، هل استطاع الفكر الوطني أن يراكم من التجارب والآراء على امتداد النصف الأول من القرن الماضي ما يكفي لبلورة مشروع بناءِ مجتمع مغربي حداثي لما بعد الاستقلال ؟

إنه بالرغم من أهمية ما كتبه المثقفون الوطنيون المغاربة خلال العقود الثلاثة التي سبقت الاستقلال في الصحف الوطنية من مقالات تناولت قضايا الفكر الوطني في أسلوب رصين وتفكير مستنير، فإن بلورة تلك الأفكار كلها في إطار معالجة شمولية ومعمّقة، لم تتم إلاّ في كتاب «النقد الذاتي»، الذي انطلق من تساؤلات صريحة ومضمرة، عن صنع المستقبل السياسي والفكري للمغرب.

وليس من الضروري الحديث عن الدوافع التي كانت وراء تأليف كتاب «النقد الذاتي» . فحياة مؤلفه التي كرسها للنضال التحريري لبلاده قبل الاستقلال، وللإسهام الفعّال في بناء مغرب ما بعد الاستقلال، هي التي كانت المحفز الأكبر على إنتاجه الفكري وإبداعه الأدبي، في سياق بناء فكر وطني بالمغرب، مستقل في نظرته ، منشغلٍ بقضايا مجتمعه، منفتح على ما حوله من الحركات والتيارات السياسية والاجتماعية، الإقليمية والعالميةً.

وقد شرع علاّل الفاسي في نشر مقالاته النقدية التي يضمها كتاب «النقد الذاتي» في مجلة رسالة المغرب خلال سنتي 1950/1949. وقد جمعها في هذا الكتاب في أربعة أبواب حسب محاورها الرئيسية. فأخذت صورة إنتاج فكري يتّسم بالشمول والوحدة والتكامل.

وأودّ في هذا العرض الموجز ألاّ أجعل من نظراتي في الكتاب مجرّد انطباعات متفرّقة في القضايا التي تناولها. وإنما أحرص على أن تكون هذه النظرات بمثابة مدخل أو مفاتيح أساسية لولوج عالم الكتاب. وهو عالم جمع فيه المؤلّف كل ما يمكن أن يقوله رجل السياسة والاقتصاد والاجتماع والدين والقانون عن المجتمع المغربي في منتصف القرن العشرين. وهنا تكمن صعوبة استيعاب مضمون الكتاب، في نسق مجمل، لأن الآراء العامّة فيه لا يمكن فصلها عن الجزئيات والتفاصيل الدقيقة التي هي قوام تلك الآراء. وقد حرصت على ألاّ أتناول من هذا الكتاب إلاّ القسم المتعلّق بإصلاح الفكر المغربي وحثّه على أن يكون فكراً وطنياً واجتماعياً، شمولياً وتقدمياً في نفس الوقت.

وبما أن المغرب كان عند صدور هذا الكتاب قاب قوسين من الاستقلال، بفضل التحام الحركة الوطنية بنضال العرش نفسه، حيث رفض محمد الخامس رحمه الله ما كانت السلطة الاستعمارية تفرضه عليه من التخلّي عن الحركة الوطنية، والانفصال عن القوى الحيّة في البلاد، فإن علال الفاسي كان في طليعة الذين أدركوا أن هذا الاستقلال لا معنى له بغير بناء مجتمع مغربي جديد، وأن هذا البناء لا بدّ أن ينطلق من أساس، هو تشخيص الواقع الاجتماعي القائم وتحديد مشاكله وتوعية الشعب بها. إذ لا جدوى من الإصلاح بالنسبة لمجتمع لم يكن واعياً بأزمته الذاتية أو بأسباب انحطاطه الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والفكري، إن المجتمع الذي لا يملك رؤية نقدية إلى واقعه، ولا ينظر إلى أمراضه باعتبارها أمراضاً حقيقية، ولا يميّز بين الأفكار السلبية والإيجابية، لا يمكن أن يتجاوب مع الفكر الإصلاحي.

لهذا اعتبر علال الفاسي أنه بهذه المقالات التحليلية إنما يقوم بنقد ذاتي صريح وهادف للمجتمع المغربي، وأن هذا النقد لا مناص منه، في كل عمل

بناء، يحتاج إلى المشورة واستطلاع الرأي وفتح أبواب النقاش في القضايا المصيرية للأمّة على مصراعيها.

ولكونه كان يؤمن بأن أوضاع المجتمع المغربي كانت تأخذ طريقها يومئذ نحو التطوّر والتغيير، فإنه كان يخشى أن يتجه التطور والتغيير وجهة غير التي كانت تجاهد في سبيلها النخبة الوطنية يومئذ، فأراد أن يعمق لدى الرأي العام المغربي الوعي بالشخصية المغربية وبقيمها الثابتة، ويكشف النقاب عن قوانين مسارها التاريخي، ويبصر المواطنين بالطرق والمناهج التي من شأنها تحقيق الأهداف المتوخّاة من النضال السياسي، التي لا تنحصر في استرجاع الاستقلال في حدّ ذاته، وإنما تستهدف بناء مغرب جديد.

وما دام أي مشروع اجتماعي هو عبارة عن تصميم هندسي من حيث كونه يجب أن يستحضر فيه المهندس الاجتماعي تفاصيل البناء الذي يريد تشييده، فإن علال الفاسي يطبق القاعدة القائلة بأن العمل يبدأ من حيث ينتهي الفكر. دون أن يعزب عن ذهنه أن المشروع المجتمعي هو في الواقع ثمرة تعاون بين آلة السياسة وآلة الفكر. مقتنعاً بصواب فكرة فولتير القائلة : إذا أردت إنهاض شعب فعلّمه كيف يفكّر. فإن تعليم التفكيرالسليم، وتعميمه في طبقات الأمة، من شأنه أن يحقق على المستوى السياسي نتائج يمكن تحويلها إلى آليات عمل جادّ وهادف.

لهذا خصّ المفكّر باباً بعنوان «سائل الفكر» في كتابه : «النقد الذاتي» لتحليل الفكر من جميع جوانبه، وفي كل أبعاده، باعتباره جهازاً للنظر والتحليل والاستدلال، ومراكمة المعارف واستخلاص العبرة من التجارب، في إطار توظيف فعّاليات هذا الفكر لخدمة المجتمع الإنساني وتقدمه وازدهاره[2].

وهكذا يقف المؤلف في أول الكتاب، عند ظاهرة الفكر. فيرى أنه يجسد كل القوى العقلية التي هي مصدر كل فعاليات الإنسان داخل المجتمع، وأنه هوالزمام الموجّه لهذه الفعاليات كلها. ملاحظاً في البداية أن كيان الإنسان قائم أساساً على وعيه بذاته وعياً محورياً، لكنه يغالي في تقدير ذاته والحفاظ على وجوده مغالاة ظاهرة، فينشأ من ذلك ما يسمّى الأنانية، وقد يتوازن في تقدير هذا الكيان الذاتي، مستشعراً وجود الآخرين ومصالحهم فيكون ذلك مبعثاً للتضامن والتعايش. وقد يميل به وعيه إلى تقدير الكيان الاجتماعي أكثر فيكون ذلك مبعثاً للغيرية والإيثار.

وإذن فنقطة البداية عند علال الفاسي هي تحويل التفكير من الذات إلى التفكير في المجتمع. وهذا هو المنهج المطلوب لتعبئة المواطنين، وتحفيزهم على العمل الجماعي، باعتبار أن نتائج التقدّم الاجتماعي ستتيح لكل فرد حقوقاً أوسع، وثقة أكثر في المستقبل، وأمناً عن النفس. وما الانحطاط الذي أصاب المسلمين في العصور الأخيرة إلاّ نتيجة لما آل إليه المجتمع الإسلامي مع مرور الأيام من تشرذم واختلاف وإيثار للمصالح الشخصية على المصلحة العامّة، وانطواء على الذات.

ويتساءل علال الفاسي : كيف يمكن مع هذا الشعور بالتشرذم والاختلاف أن يقوم المسلم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو يخالف سلطة جائرة، أو يرجو مصلحة شخصية، أو يعلم أنه ليس وراءه من يسانده أو يضحي من أجله ؟ إن الخوف والرجاء هنا آلة نفسية مؤثرة، والشعور بانعدام التضامن يرسخ الاستبداد. ولذلك عمد علال الفاسي إلى إبراز ضرورة تحقيق الفكر الاجتماعي السليم، أي حث المغاربة على أن يفكّروا تفكيراً جماعياً واجتماعياً، لا فردياً، ثورياً تقدّمياً، لاجامداً رجعياً ، شمولياً لا جزئياً. وعقلانياً لا غوغائياً أو عاطفياً،

وعاماً شائعاً في كل الأوساط، لا خاصاً بفئة من الفئات. وحرّاً طليقاً يبحث عن الحقيقة ويتوخّى الحق، لا مقيداً ولا موجّهاً لخدمة الأغراض والأهواء، مجدّداً وعصرياً، لا مقلّداً ولا تقليدياً. وكل هذه المواصفات كانت موضوع مقالات متعدّدة في كتابه «النقد الذاتي»، وقف عند كل منها بالنقد والتحليل المدعّمين بالأمثلة والدليل. فالفكر كما يقدمه علال الفاسي في هذه المقالات مسؤول عن تقويم ذاته كجهاز مسؤول عن توجيه المجتمع، وتفعيل طاقاته والتخطيط لتقدمه، مثلما هو مسؤول عن الانحطاط والتخلف في المجتمع.

وأهم ما يعرض له علال الفاسي في تحليل الفكر، مسائل أساسية لا يمكن تصوُّر جدوى للفكر الاجتماعي الوطني بدونها. ويمكن حصرها في أربعة مبادىء يعتبرها المؤلّف شروطاً ضرورية لهذا الفكر وهي : الشمولية والحرية في التفكير، والالتزام بواجبات المواطنة، ولا سيما في توجيه الرأي العام وتنويره، وجعل هذا التفكير منطلقاً من مثال يعتبر معياراً للحكم على نجاحه أو فشله.

أما عن مبدإ الشمولية فيرى الأستاذ علال الفاسي أن من أهم مقوّمات الفكر المنهجي قيامه على الشمولية والإحاطة بموضوعه في التناول. لأن الطبيعة سلكت نفس التنسيق في تكوين الأشياء، وفي ربط بعضها ببعض، حيث وضعت نواميس عامّة تخضع لها كل الكائنات المتفاعلة. وإذا أردنا أن نسير وفق طبيعة الأشياء فيجب أن ننظر إليها ككل ضروري التجمع، وأن ننظر إلى أبسط مقوّماتها كشيء لا محيص عنه، وهكذا يكون التخطيط لنهضة الأمة. فإما أن يكون مشتملاً على كل مقوّماتها، وإما ألاّ يكون. وإهمال أبسط تلك المقوّمات وأقلها اعتداداً في النظرة العاجلة، يعرض النهضة إلى الخلل أو النقص، اللذين يظهر أثرهما في كل مظاهرها[3].

وأما مبدأ حرّية التفكير فإن الأستاذ علال الفاسي الذي يشيد بقيمة الحرّية يعتبر أن أفضل ما تتجلّى فيه هو الفكر. فهذه الحرّية هي التي تحقق ثورة الفكر على التقليد وعلى المعتقدات الواهية، التي لا أساس لها لا في منطق العقل ولا صريح النصوص الدينية. وهنا يستحضر ما كان للمذهب العقلي في أوروبّا إبّان عصر النهضة من نتائج باهرة، حقق بها الغرب ثورته الحضارية الكبرى، حينما كافح المفكّرون العقلانيون أفكار رجال الدين، وهنا يبدو علال الفاسي متأثراً بعصر الأنوار الأوروبّي إلى حد كبير، بحيث يتجلّى ذلك في دعوته إلى الثورة العقلية التي تزيح الظلمات عن العقل، ليسترجع فاعليته في الحياة ويعلن قائلاً: إن أول مهماتنا لخدمة الفكر الوطني، وتعميم التفكيرهو الدراسة الشاملة لأحوال مجتمعنا، وما يسوده من خرافات وعادات. وأن ندعو الشعب المغربي إلى أن يعيد نظره فيها ليمكنه أن يقتنع بضرورة هدم كثير من الأفكار التي تسمّم المجتمع.

وعندما يحلّل الأستاذ علال الفاسي مفهوم الحرّية يؤكد أنه لا يمكن أن تمارس هذه الحرية إلاّ في إطار المسؤولية والالتزام بالقيم الدينية والاجتماعية. فالحرية وإن كانت حقّــاً طبيعياً للإنسان، إلا أنه لايمكن أن تمارس إلاّ داخل شروط يحدّدها القانون أو تحدّد الشرائع. وقد جاء الإسلام بمبدإ تحرير العقل من الأوهام، ومن الخضوع للكهنوت. ولذلك يرى أن هناك توافقاً بين دعوة الإسلام هذه وبين المذهب العقلي في أوروبّا الذي حرّر العقل الأوروبّي من الخضوع للكهنوت. إذ قام كل منهما على حرّية التفكير. وهذه الحرّية تقتضي لتكون قوة فاعلة أن تعمّم في المجتمع، وأن تخلق الرأي العام. لأن الفكر العام عامل أساسي في النظام الديمقراطي. ولذلك يتعين تنوير الرأي العام وإصلاح ما فسد من جوانبه، والقضاء على ما يعيقه من مظاهر الجمود والخرافة والتقاليد البالية، وكل ما يمثل الانحطاط الخُلقي والتأخر المعنوي في الأمّة[4].

وإذا كانت حرّية التفكير شرطاً من شروط النهضة فإنه يجب تعميم التفكير وسط الأمة. فقد كان فولتير يقول: إذا أردت إنهاض شعب فعلّمه كيف يفكّر، وهذه حقيقة ناصعة، كان للأخذ بها الفضل فيما حققته أوروبّا من تقدم. لأن لتعميم الفكر بين سائر طبقات الأمة يرجع السر في بروز النوابغ الأفذاذ الذين لا يفتأون يعبّرون عن رغبات الشعب، وتوجيهه الوجهة الصحيحة. كما يرجع السر في قدرة الأمّة على اختيار حكامها وممثليها، وجرأتها على توجيههم في الوجهة الحقيقية التي تنشدها. وبذلك حصل تجاوب كبير لدى تلك الأمم بين رجال الحكم وبين رجال الشعب، فأمكن لهؤلاء أن ينتقدوا أولئك بمختلف الوسائل، كما أمكن للأولين أن يراعوا عواطف الأخيرين، ويعملوا لإرضائهم، لأن كلاًّ من الفريقين يشعر بأن القوة التي يملكها الحاكم ليست مستمدة إلاّ من القوة الكامنة في الشعب. وبهذه الروح تميّزت الديمقراطية الغربية التي تجعل إرادة الشعب الواعية الأساس الأول لحكومتها.

إن دعوة علال الفاسي لتعميم التفكير ليس القصد منها سوى تعويد أفراد الأمة المشاركة في القضايا المصيرية، على طريق خلق الرأي العام الذي يعتبر بمثابة سلطة لها وزنها في توجيه الحاكمين.

وممّا له دلالة بليغة أن يتحدث المفكّر المغربي في نهاية الأربعينيات عن ضرورة تكوين الرأي العام الصحيح بدل الرأي العام الزائف.

فالرأي العام الزائف هو الذي يتمثل في العقائد التقليدية الشائعة لدى الجماهيرالتي تتشبّث بها من غير نقد أو تمحيص. ولا شك في أن هذا النوع من الفكر العام لا يعتد به في مجال الديمقراطية، لأنه لا يستند إلى وجدان صحيح

ولا وعي سليم، ولعل هذا ما قصده القائل: «إن الديمقراطية كثيراً ما كانت عدوة الرأي العام.

أما الرأي العام الصحيح فهو الفكر المبني على التفكير والنظر الداعيين للتحرّر من التقليد والرجعية، والمعتمد على العقل، وعلى الاستدلال بالحوادث والتجارب التاريخية القومية. وإذا كان الأسلوب الديمقراطي خير وسيلة للتعبير عن الفكر العام واستكناه رغبات الشعب الحقيقية، وكانت الديمقراطية الحق هي إعمال العقل في مجال التدبير والتنظيم للشأن العام، فمن الواجب أن نتجه في عملنا كله لرفع مستوى العقل والإعلاء من شأنه، لأنه وحده يحمينا من أخطائنا ويعقلنا عن شهواتنا. وهنا يستحضر المفكر المغربي دور النخبة في المجتمع. فيرى أن الفكر المتحرّر المتبصّر المستدل بالتجارب التاريخية لا يتاح للجميع، وإنما تتصف به النخبة التي يصفها علال الفاسي بأن رجالها هم رسل الفكر للناس، يمهّدون لهم سبيل النظر ويبعثون في نفوسهم روح الطموح. وهم الجديرون بحقيقة الفكر، وإن ادعى الناس مشاركتهم فيه. ملاحظاً أن النخبة المفكرة كثيراً ما تواجه منطق الشارع، الذي يستولي على أذهان غالبية الناس، فتعاني من مقاومته للتجديد والتطور والتصحيح. ويضرب المثال على ذلك بما يتحكّم في منطق الشارع المغربي، في مسائل الدين حين يمزجه بالخرافة ويملأه بالطفيليات. فإذا حاولت النظر إلى الدين بالفكر النقدي المتحرّر، أصبحت تكافح أناساً يعتقدون في الدين الذي تريد إصلاحه خلاف ما تريده من إصلاح. فالدين عندهم ليس إلاّ ما وجدوا آباءهم عليه، وهذا ما يعرّض المفكّر إلى اتهامه بالكفر والإلحاد من لدن الجامدين والمتطرّفين.

ولم يفتأ علال الفاسي على امتداد الكتاب يمزج بين الفكر كجهاز نقدي فاعل، وبين الديمقراطية في الحكم، باعتبار أن ممثلي الأمة يعبّرون عن إرادتها

ويراقبون حكوماتها، التي تشعر بأن مصدر قوتها إنما هو قوة تضامن الشعب معها، وهذا نوع جديد من التفكير الإسلامي والوطني يومئذ، ربما كان مصدره هو ممارسة صاحبه للنشاط السياسي في مجتمعه، هذه الممارسة التي كشفت له عن آليات التغيير الحقيقية، والتي تتجلّى في توعية المجتمع وتحسيسه بواقعه، ليعبر عن إرادته، ويفرض اختياراته وتوجهاته على الحاكمين أنفسهم. إن الوعي بأن جوهر الأمة هو كونها مجتمعاً سياسياً، يعبّر عن ذاته في جميع مظاهر الحياة، وأن هذا المجتمع يتفكّك ويزول بزوال السلطة والسيادة عنه هو الأمر الذي لم يُفكّر فيه من قبل، أو لم يجرؤ على الكتابة فيه غير طائفة قليلة من المفكّرين العرب الإصلاحيّين في هذا العصر، ولاسيما في المرحلة الأولى من عصر الانبعاث.

أما عن المبدإ الثالث من مبادىء الفكر الوطني، وهو الالتزام بواجبات المواطنة، فهو مفهوم سياسي لم يكن قد اتّضح بعد في أذهان الناس. وهو يشمل كل ما كانت تعنيه الوطنية في ذلك العهد. وقد تحدث علال الفاسي عن ضرورة تحلّي الفكر بالوطنية أو المواطنة، فتحدث عن الشروط التي لا بدّ من توافرها في الفكر الوطني. وفي مقدمتها التشبّث بالهوية الوطنية وبحبّ الوطن، والتجاوب مع مشاعر الشعب وتطلّعاته ورغباته، لأن الغاية من كل حركة وطنية هي تحقيق تطلعات الشعوب، التي تعبّر عنها في الغالب نخبها السياسية والفكرية، فهذه النخب هي وحدها قادرة على ترجمة تلك الرغبات إلى مشاريع وبرامج أعمال. من منطلق التشبّع بالأفكار التقدمية، لأن كل فكر لا يعمل على توجيه الأمة نحو التقدم والتطوّر هو فكر عقيم.

أمّا عن الجانب المنهجي في التفكير، فالأستاذ الفاسي يرى ضرورة التفكير بالمثال، وقد عالج هذه المسألة في أحد أبواب الكتاب بكل تفصيل. ويعني به

التفكير المبرمج، الذي يحدّد الأهداف والوسائل. بمعنى أن كل فكر اجتماعي أو وطني ينبغي أن يكون هادفاً، ولا يكون كذلك إلاّ إذا انطلق من مثل أعلى يستحق بذل كل الجهود وتعبئة كل الطاقات من أجله، أو من أجل بلوغه. ويقول: «إن البرامج هي الوسائل، وهي طرق لا قيمة لها إلاّ باعتبار ما ستؤدي إليه. وقيمة العمل الإنساني هي بقدر قيمة الغاية التي يبذل من أجلها[5]. ويسمي علال الفاسي هذا المنهج «مثالية». ويعني بها ضرورة وضع مثال أمام الفكر، يحفزه على العمل وعلى التضحية، ويمكنه من النقد الذاتي لسلوكه عندما يزيغ عن التوجه إليه. ويسمي هذه المثالية أحياناً «أصولية». بمعنى أنها تنطلق من الأصول التي يتعين الالتزام بها قبل الشروع في الإنجاز، ويقول : نقطة البداية في الفكر هي هذه الأصلية التي تعني المثالية. وهي نفسها نقطة البداية في العمل. والذين لا يؤمنون بها لا يرتكزون في طريق ولا يصلون إلى غاية، ويمكننا أن نشكّ في كل شيء، ولكن يجب أن نصل في النهاية إلى نقطة لا نشكّ فيها. وهذه النقطة المتيقنة هي مفتاح الغاية التي نتجه إليها. والذين لا يضعون أمامهم كعبة للسير، ولا ينظرون أثناء ذلك في خريطة الطريق هم الذين يقفون في نقطة ما، ثم يعودون القهقرى»[6].

ما هو المثل الأعلى الذي يراه علال الفاسي جديراً بالجهد الإنساني ؟ إنه يجيل النظر في كلٍ الغايات المثلى للإنسان، فلا يجد أعلى من أن تكون غاية الحياة هي إرضاء الله خالق الإنسان، مبدع الأكوان، والوصول إلى حظيرة القدس في الملكوت الأعلى. وهنا يربط علال الفاسي بين العمل الإنساني الهادف وبين الإيمان بالله، وهذا الإيمان هو العقيدة الحقيقية، التي تجعل الناس متضامنين من أجل عبادة خالقهم، لا عبادة واحد منهم. أما التخلّي عن هذه المثالية فمعناه الانحطاط بالمجتمعات إلى أسفل الدركات.

وهذا هو المدخل الذي يلج منه المفكّر المغربي إلى المشروع الإسلامي في النهضة، وبناء الحضارة الجديرة بالإسلام، وهو يلفت نظرنا إلى أن الإسلام

يقيم عقيدته وقيمه على أصول متينة، تجعل منه ديناً قابلاً للتطوّر، والسير دائماً إلى الأمام. فالإسلام دعوة عامة أولاً، وهو بذلك شعبي الروح، لأنه يوجه الخطاب إلى الشعوب قبل أن يوجهه إلى الرؤساء. كما بنى الإسلام هدايته للخلق على إرشادهم، لا على السيطرة عليهم، وترك الحق للمسلمين في تقدير كل ما هو من شؤون حياتهم، وهو ما يسمى عند علماء الإسلام بالمصلحيات، أي المسائل الراجعة للمصلحة العامة، التي نجد في مقدمتها ما يتعلق بشؤون الدولة ونظامها، وشكل الحكم الذي تختاره الأمة لنفسها. ومعنى هذا أن الإسلام وجه المسلمين نحو الحياة الاستشارية، التي تجعلهم يفكّرون في مصيرهم. لقد أراد الإسلام أن تكون دعوته حركة دائمة، وجعل هذه الإرادة جزءاً من فكره الذي ما سرى في مجتمع إلاّ كان باعثاً على النظر والتفكير والعمل التقدّمي الدائب.

وهنا يتساءل المرء بصدد اعتماد علال الفاسي على الإسلام بأي معنى كان سلفياً، وما هذه السلفية التي كان يعد نفسه منتمياً إليها، كما يعده الدارسون للفكر الوطني المغربي الحديث كذلك.

ومن المعلوم أن «مفهوم السلفية» وقع تداوله في العصر الحديث وحتى اليوم، من منطلقات إيديولوجية متعدّدة، تصل إلى حدّ التناقض فيما بينها. فمن الباحثين من استعملها كعنوان لحركة التجديد الديني والسياسي، ومنهم من استعملها بمفهومها المذهبي كما عند ابن تيمية، ومنهم من قسمها إلى سلفية تراثية نصية، وسلفية عقلانية مستنيرة، كما عند الإمام محمد عبده ومدرسة المنار، ومنهم من أطلقها على حركة التصحيح للعقيدة الدينية، ومحاربة البدع الضالة التي تراكمت عليها كالشأن في السلفية الوهابية، وهذه الأخيرة وهي التي تحولت إلى دعوة جهادية متطرّفة فيما بعد. كل ذلك يسمح لنا بالقول : بأنه كان لكل مصلح في العصر الحديث منظوره الخاص للسلفية يوظفها كما يشاء[7].

لكن القاسم المشترك بين جميع هذه التصوّرات هو اعتبار السلف، وهم الصحابة والتابعون، ومن اقتدى بهم من أئمّة الإسلام في العصر الأول ؟ المرجع الحقيقي لفهم الدين وتطبيقه. وأنهم قدوة جميع الأجيال اللاّحقة من المسلمين.

أما بالنسبة لعلال الفاسي، فالسّلَفية عنده حركة تجديد للفكر الإسلامي تعتمد إعمال العقل كما أعمله السلف في فهم النصوص الدينية، والقول بما قالوا به في الاجتهاد، وفي مقدمة آلياته إعمال المصالح المرسلة في التشريع، وتأويل ما لا يتطابق مع منطق العقل في النصوص الدينية.

وعندما يتحدث علال الفاسي عن السلفية في كتاب النقد الذاتي، فإنه يعدها سنداً دينياً لتحرير العقل من المعتقدات الخرافية والأضاليل الصوفية الطرقية، وتنقية العقيدة الإسلامية ممّا تراكم عليها من النزعات المضلّلة، إلاّ أنه يلاحظ أن القيام بهذا الواجب يتطلّب شجاعة وجهداً قوياً لمجابهة المعارضة الشرسة من لدن جماعة التقليديين المتشبثين بتلك الأوهام والتقاليد، كما يتطلب الجرأة في مصارحة الطبقة العامة من الشعب بحقائق دينهم. ولذلك اعتبر أن الحركة السلفية كانت الخطوة الأولى التي مهّدت للكفاح من أجل تنوير العقل وإصلاح المجتمع الإسلامي وهو بلا شك ينظر هنا إلى سلفية محمد عبده ومدرسة المنار.

لكنه يضيف بأن السلفية ستظل محدودة النتائج إن لم تتوّج بحركة إصلاح شاملة، تعمل بوتيرة قصوى تجعل الرأي العام يقبل النقد في المسائل التي كان يحرم التفكير على نفسه فيها، ويؤمن بأن هذا التفكير هو ما أوجبه الإسلام على معتنقيه[8].

وبهذا البعد الذي أعطاه علال الفاسي للسلفية، يكون في نظري قد اعتبرها رجوعاً إلى الإسلام الصحيح، كما تجلّى في عصر النبوة وعصر اجتهاد الصحابة. أي العصر الذي كان يعتمد على العقل المتحرّر في فهم الوحي بغير حدود أو قيود.

ومن ثم يرفع علال الفاسي صوته عالياً بالدعوة إلى استرجاع دور العقل في الحياة الدينية والاجتماعية والسياسية ويقول بالنص : « لنثق في العقل، ولكن لنرفع مستواه، ولنعلم الشعب كيف يفكّر، ولكن لنحذره من طفيليات الأفكار، ولتكن حرية التفكير جزءاً من عقيدتنا التي لا تقبل الدفع، وليكن في حوار الفكر منهجنا الذي لا يبلى. إن ذلك خير وسيلة لتحرير مجتمعنا من ضروب الاستبعاد الذي أودى به، وخير وقاية لنخبتنا من كل دعوة لا تحترم العقل، ولا تدين بالتحرير. لنبذل الجهد الجبّار والكفاح الشديد، إلى أن ينتصر العقل في بلادنا ويصبح المسيطر على جميع ميادين الحياة، وتكون له الرقابة على أخلاقنا وسلوكنا»[9].

ويستوقف النظر في كتاب «النقد الذاتي» أن المؤلف، وقد استعرض في الباب الثاني معظم انتماءات الفكر وأطره المنهجية أو الموضوعاتية. لم يذكر شيئاً عن الفكر العربي، وغالب الظن أن الأستاذ الفاسي لم يغفل عن ذلك، وإنما قصد إليه قصداً، ولا سيما وهو المطلع على إيديولوجية القومية العربية في المشرق العربي. ولعله لم يرد مشايعة هذه الإيديولوجية، أو لعله لم يكن يريد التحدث عن مفهوم لم يأخذ أي صورة دقيقة أو محددة، لأن انتماء الفكر إلى العروبة فيه شيء من الغموض والالتباس، على خلاف ما كان يتصوره الذين كتبوا وألفوا مئات الدراسات والأبحاث عن الفكر العربي أو العقل العربي. ففي

ضوء الشروط التي حدّدها الأستاذ علال لانتماء الفكر إلى الوطن، ألحّ على عاملين أساسيين في توجيه الفكر وطبعه بطابعه الخاص. وهما روح الأرض والنموذج النفسي، ويقول في هذا الصدد : «إن الأرض وما تشتمل عليه من مشاهد، وما يلامسها من أجواء تعمل باتحاد مع النموذج النفسي على تكييف الشخص. فهذان العاملان هما اللذان يرسمان على وجوهنا الصفات التي تميّز الأجناس والشعوب». ويقول في مكان آخر : «إن قوة الأرض أعظم القوات تأثيراً وأقدمها تاريخاً، كما أنها أقوى صموداً من قوة الدم، لأن تغيير القوة الأرضية يحتاج لآلاف السنين، بينما تغيير قوة الدم يتم في أقرب الأوقات. وإن الفكرة التي تتكون من التمسك بالأرض واعتبارها في مظاهر اتحادها مع النموذج النفسي هي التي نريد من الفكر الوطني أن يجسّدها[10].

فهل يمكن اعتبار الإنسان «العربي» يمثل نموذجاً نفسياً واحداً ملتحماً بأرض ذات طبيعة واحدة بصرف النظر عن لغته الواحدة؟ ذلك ما لم يتطرق إليه المفكّر المغربي الذي ظلّ دقيقاً في تحليله.

وانطلاقاً من هذا التصور فإن الأستاذ الفاسي لم يعتبر في توجيه الفكر إلاّ الطابع الوطني أو الطابع الديني صارفاً النظر عن الطابع القومي والعرقي.

لقد كان علال الفاسي رائداً في تحديد طبيعة الفكر الوطني المغربي، مما لا يسمح لنا المجال بتناوله. ولكن لا أقل من الإشارة إلى أنه كان يعتبر أن توحد طبيعة الأرض بالنموذج النفسي المغربي، وتوحدهما معاً بروح العصر، هو الوطنية المغربية. بحيث تمتزج مادية الأرض المغربية بروحانية الإنسان المغربي. فيصبح الكل عبارة عن فكرة مجرّدة هي فكرة الوطنية الصحيحة. وهذه الوطنية

لا تتمّ إلاّ إذا اعتمدت على الاستمداد من الماضي والمحافظة على نموذجها النفسي، والاعتزاز بحبّ الأرض، والاقتباس من كل ما هو صالح من الإنتاج الإنساني، والمجهود البشري، لرفع مستوى الأمة المغربية.

والخلاصة أن علال الفاسي قدم في هذا الكتاب إلى جانب القضايا الوطنية الأخرى، السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتشريعية تقييماً عميقاً للفكر المغربي، من منطلق نقد ذاتي مقارن، مستوعب لكل التجارب التاريخية الوطنية والعالمية. كما ربط بين هذا النقد وبين الواقع السياسي، مركزاً على محورين في الإصلاح، وهما إصلاح الفكر وإصلاح الحكم. مبيّناً مواصفات الفكر الإصلاحي، كجهاز فاعل، ومواصفات الحكم الديمقراطي كسلطة مسؤولة عن تنظيم حياة المحكومين، وتحقيق ذاتيتهم وكرامتهم واستقلالهم.

وأختم هذا الحديث بالمساءلة كما بدأت : هل أنجز الفكر المغربي الوطني خلال النصف الثاني من القرن الماضي في ظل الدولة الوطنية ما أنتجه أو أنجزه في النصف الأول من نفس القرن من أفكار وآراء حول الفكر المغربي وعن طبيعة النموذج الاجتماعي والوطني الذي كان الحركة الوطنية تنشده من خلال نضالها لتحقيق الاستقلال والذي يعدّ كتاب «النقذ الذاتي» تجسيداً له ؟ وهل يمكن القول بأن هذا الإنتاج الفكري كان استمراراً متطوّراً لنتاج ما قبله كما يمثله «النقد الذاتي» ؟ وهل نستطيع إذا ما قارنّا بين الفكر في المرحلتين أن تقول بأن الفكر الوطني في ظل الاستقلال أصبح أشدّ التحاماً بالهُوية المغربية وأقوى تجسيداً للوحدة الوطنية، وأكثر تشبعاً بالديمقراطية ؟

أخشى أن يكون الجواب الموضوعي على خلاف ما نريده أو نتوقعه، إن لم نقل إن الفكر المغربي في ظل الاستقلال أخذت تتجاذبه مختلف التيارات

الخارجية في الفكر القومي والاشتراكي والديني، بحيث لم يعد له مثَل أعلى يحظى بالإجماع حوله. ولعل هذا هو جوهر الاختلاف بين الفكر المغربي في مرحلة ما قبل الاستقلال، وبين الفكر المغربي فيما بعد الاستقلال.

الهوامش

1) رجعنا في تحليل هذا الكتاب إلى طبعته الثانية الصادرة عن مطبعة كريماديس بتطوان، المغرب، (بدون تاريخ). وهو يقع في نحو 340 صفحة. وكان نشْره لأول مرة قد تم بالقاهرة سنة 1952.

2) هو الباب الأول من الكتاب. ص 74/13.

3) انظر «النقد الذاتي»، فصل : إحاطة التفكير. ص 15 وما بعدها

4) المربع : فصل حرية التفكير، ص 40 وما بعدها.

5) نفس المرجع، ص 77.

6) نفس المرجع، ص 78.

7) انظر بحثنا بعنوان «السّلَفية، إشكالية المفهوم والممارسة»، أعمال ندوة الحركة السلفية في المغرب العربي. جمعية المحيط الثقافية بأصيلا، 1989.

8) انظر ما كتبه علال الفاسي عن السلفية الجديدة للاتجاه السياسي في المغرب «الحركات الاستقلالية في المغرب العربي»، ص 156 وما بعدها. ط/مؤسسة علال الفاسي، مطبعة النجاح الجديدة، 1993، الدار البيضاء، المغرب.

9) «النقد الذاتي»، ص 46.

10) نفس المرجع، ص 94 وما بعدها.

عن أوّل قَسَم بالقرآن
في تاريخ الكونگريس
أو كيف تعرّفت أميريكا على الإسلام ؟

عبد الهادي التازي

ذكرت كتب التاريخ أن عُقبة بن نافع فتح المغرب عام 62 هـــ = 682 م وأن جميع المغاربة اعتنقوا الإسلام وعرفوا القرآن، ولم يمنع عقبة من مواصلة سيره إلا المحيط الأطلسي حيث وجدناه يدفع بفرسه إلى الماء ويردد كلمته الشهيرة : «اللهم إني أُشهدك أني لوجدت مجازاً لجُزْتُ» !

وهكذا وقفت رسالة عقبة عدة قرون إلى أن سمعنا عن عبور الإسلام إلى الضفة الأخرى. فكيف تم ذلك ؟

لقد حملت إلينا أنباءٍ من واشنطن أوائل يناير عام 2007 عن حدث تاريخي عاشته الولايات المتحدة الأمريكية وعاشه العالم معها، الحدث يذكر أن كيث أليسون النائب عن ولاية مِينِّيسُوتا Minnesota كان أول مسلم يُنتخب لعضوية

الكونگريس، وأنه وضع يده أثناء مراسم خاصة في الكونگريس لأداء القسم، على نسخةٍ من القرآن الكريم كان يملك ترجمتها الإنجليزية الرئيس الثالث للولايات المتحدة طوماس جيڤرسون.

ويتأكد لي من التحريات التي قمتُ بها أن الترجمة المشار إليها كانت من عمل المحامي جورج سيل G. Sale الذي اشتد اهتمامه بالإسلام حتى وصف بأنه «نصف مسلم»، قام بترجمة القرآن عام 1734. وقد نجح في ترجمته فذكرها ڤولتير في القاموس الفلسفي، وقد أعيد طبعها مراراً وهي تشتمل على مقدمة وحواش مسهبة[1].

وكان الرئيس جيڤرسون قدم النسخة المذكورة إلى مكتبة الكونگريس ضمن مجموعة من الكتب على ما تذكره الأخبار.

كانت أكبر قضية واجهتها الولايات المتحدة هي وجود جارٍ لها على الساحل الآخر من المحيط الأطلسي يحمل اسم المملكة المغربية، ويعتنق الإسلام، ويتكلم اللغة العربية.

مملكة غرب القارة الإفريقية، تتوفر على ماضٍ يضرب في جذور التاريخ، وتتوفر في الوقت ذاته على أسطولٍ كان أسطورة البحار. بما يعني ذلك الأسطول من قطع متنوعة وأحجام مختلفة على ما وصفه المؤرخون من عرب وغيرهم، ولها أي المملكة المغربية حضور جيد في الحوض المتوسط والمحيط الأطلسي، مملكة إسلامية تربطها بالممالك الأوروبية منذ العصر الوسيط، خطابات ومعاهدات واتفاقيات ذات فصول وبنود. وكان في صدر تلك الممالك الأوربية انجلترا التي كانت تستعمر أمريكا الشمالية على ما نعرف.

مملكة إسلامية استعصت على الإمبراطورية العثمانية، حيث عجز الأتراك بكل ما يمتلكونه عن أن يحتلوا أرض هذه المملكة المغربية كما فعلوا عندما تحكموا في كل الايالات التي كانت توجد شرقي المغرب من مصر وطرابلس وتونس والجزائر.

وكلنا يعلم أن صدى الإسلام في القارة الأمريكية يعود إلى عدة قرون مضت، إلى الأيام الأولى من اكتشافها، بل وربما قبل كريستوف كولومب.

وهكذا فبعد توغل الأوربيين في قلب القارة الإفريقية، كانوا يقومون بأبشع عمليات استرقاقٍ عرفها التاريخ[2] حيث كانوا يقومون بخطف الأفارقة من عقر بيوتهم وينقلون مئات الألوف منهم إلى القارة الأمريكية تحت أنواع الإرهاب النفسي والتعذيب الجسدي وبفظاعةٍ تحدثت عنها كتب التاريخ[3].

وقد كان بعض أولئك الأرقاء - إن لم أقل معظمهم - كانوا يعتنقون الإسلام، بتأثير من المغرب المجاور لهم، وبطبيعة الحال لم يسمح لهم بممارسة شعائر دينهم هناك أو بالأحرى لم يسمح لهم بأي عمل يذكرهم بهويتهم الأصلية، بل إنهم تحت ضغط واقع الحال، ومع مرور الزمن، وجدوا أنفسهم مضطرين للتخلي عن «جذورهم» والاندماج مع عادات وعقائد المالكين لهم، وهكذا تبخرت من ذاكرتهم ومن ذاكرة الأجيال اللاحقة كل المعالم التي تمت بصلة إلى أجدادهم في غرب إفريقيا.

ومن هنا قد يحلّ لي القول بأن العمل الذي أقدمه اليوم كان أول إشارة موثقة تعرف الولايات المتحدة بدار الإسلام.

وبالرغم مما قرأناه ونقـــرأه عن بواكير الوعي الأمريكي بالعرب والإسلام[4] فإننا سنظل معاتبين على اللذين تناولوا هذا الموضوع لأنهم لم يطرقوا بعد الوثائق

الدبلوماسية التي يزخر بها الأرشيف المغربي والأرشيف الأمريكي : تلك الوثائق التي تشهد بأسلوبها وقدمها على أن الأمريكان سمعوا عن هذا الإسلام وقرأوا عنه عن طريق المملكة المغربية.

لقد كان المغرب يعرف عن أمريكا بواسطة، سفرائه في أوروبا، ما قد لا تعرفه أمريكا عن نفسها.

لقد ورد الحديث عنها في تقارير سفرائنا وهم يقومون بمهماتهم الدبلوماسية خارج المغرب، كان فيهم العلامة المغربي أَفُوقَاي الذي سَمّى القارة الأمريكية بالدنيا الجديدة، ويذكر سكانها الهنود وديانتهم[5]. وكان فيهم الوزير الغسّاني، سفير السلطان مولاي إسماعيل الذي تحدث عام 1102=1609 عن ظروف اكتشاف أمريكا، وهو سفير لدى العاهل الإسباني كارلوص الثاني[6]، وفيهم السفير ابن عثمان المكناسي الذي تحدث، وهو سفير لدى كارلوص الثالث، عن نضال أمريكا من أجل الاستقلال بل وذكر القصة الشهيرة في التاريخ الوطني الأمريكي، قصة بوسطن تي بارتي (Boston tea Party) التي وقعت يوم 16 دجنبر 1773[7] في أعقاب الشعار الذي كان الأمريكان يرددونه : في عبارتهم المشهورة «No Taxation Without representation».

وأعلن الأمريكان عن استقلالهم، على ما نعرف في رابع يوليه 1776، ولم تمر على هذا الإعلان نحو من سنة حتى صدر عن الملك محمد الثالث بلاغ خطير يحمل تاريخ 7 شعبان 1191 = 1777/9/10 سميناه «تصريح مكناس». كان «التصريح» يتضمن مبادئ هامة يلتزم بها المغرب ويدعو غيره من الدول الأخرى للالتزام بها.

وهنا نرتب السفارة المغربية الهامة إلى باريز برئاسة سفيرٍ مغربي لامع بـــارع : هو القائد الطاهر فنيش الذي بعثه العاهل المغربي الملك محمد الثالث يحمل رسالةً بتاريخ أول شعبان 1191 = 1777/9/4 إلى لويس السادس عشر ملك فرنسا حول البلاغ الخطير الذي صدر عن العاهل المغربي الملك محمد III والذي سميناه – كما أسلفت – تصريح مكناس، وكان يتضمن مبادئ إنسانية هامة يلتزم بها المغرب، ويريد من غيره من الدول الأخرى أن تلتزم بها، كان «التصريح» عبارة عن رسالة مفتوحة موجهة للدول الأوربية جميعها وإلى الولايات المتحدة الأمريكية بالذات، رسالة سامية تتضمن موقف الإسلام الصريح من عدد من القضايا الدولية والإنسانية الهامة.

لقد جاء في خطاب اعتماد السفير فنّيش لدى العاهل الفرنسي ما يلي :

«وجهنا لكم القائد الطاهر فنّيش ليتكلم في أمرٍ اقتضاه نظرنا السديد معكم، وكذلك مع جميع قنصوات أجناس النصارى الذين بإيالتكم من المصالحين معنا، ويخبرهم على يدكم[8].

ولقد فاجأت الرسالة المغربية المذكورة كل أوربا على نحو ما فاجأت زعماء الولايات المتحدة، وأدرك الجميع أن الإسلام، بمبادئه الإنسانية السمحة، وتعليماته النيّرة كان يرمي دائماً إلى احترام «الغير» والشعور بما يشعر به «الغير».

لقد نص تصريح مكناس على خصائص الإسلام التي بهرت وتبهر، إلى اليوم، سائر الذين يتطلعون لمعرفة الرسالة التي يحملها الإسلام، ليس فقط للذين يعتنقون الإسلام ولكن إلى سائر الذين تعنيهم حقوق الإنسان، أيّ إنسان ويعنيهم التعايش والتواصل والتعارف بين بني البشر.



بسم الله الرحمن الرحيم ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم
ومن يعتصم بالله فقد هدي إلى صراط مستقيم

رسالة من عاهل المغرب الملك محمد الثالث إلى ملك فرنسا لويس السادس عشر بتاريخ 1777/09/04 (أول شعبان 1191) : يخبره بنبدة البحرية المغربية لسفينة فرنسية حرثت بساحل الصحراء المغربية، ويعرض عليه مشروعه حول حقوق الإنسان مقترحاً على سائر الدول الانضمام إلى التصريح الملكي. د. التازي : «التاريخ الدبلوماسي للمغرب»، ج 9، ص 95 رقم الإيداع القانوني 1986/25 – مطابع فضالة – المحمدية – المغرب.

التصريح يدعو إلى تحرير الإنسان من «الرّق» بصفة نهائية، ويقترح العاهل المغربي على سائر الدول أن توقع على (تصريح مكناس) الذي يلتزم بتحرير الإنسان، بل ويحدد ظرفاً معيناً لكي ترفع سائر القيود عن الإنسان المستعبد في مختلف جهات الدنيا.

ويلح التصريح على إعطاء الأولوية في التمتع بالحرية للنساء والأطفال وللشيوخ، ويعتبر التصريح أن هذه المخلوقات الثلاثة لا يجوز بحال أن تظل في الأسر، وأن تحرم من العودة إلى ذويها في أقرب الأوقات.

والتصريح ينص نصاً - وهذا مهم - على تحريم القرصنة في عرض البحار عامة، وبالخصوص ضد السفن التي تحمل المواد الغذائية لأية أمة من أمم الدنيا، من غير تميز بين مسلم وغيره، فحرمان الإنسان من الطعام جريمة بالنسبة لرسالة الإسلام.

وإن الطريف الملفت للنظر في (تصريح مكناس) أنه يستدل على احترام هذه المخالفات بالحديث النبوي الذي يعتبر مصدراً هاماً للإسلام بعد (القرآن الكريم)، والحديث المذكور يؤكد أن بني آدم سواسية فيما بينهم في الحقوق، بل يؤكد كذلك أن الحيوانات العجماوات هي نفسها واجبة الرعاية والعناية والصيانة.

لقد اتضحت الرؤية بالنسبة لكل الذين كانوا يترددون في فهم الإسلام، ومن هنا وجدنا أن التصريح أخذ طريقه إلى سائر الدول.

ولم تمض ثلاثة شهور حتى صدر للمغرب بلاغ رسمي يحمل تاريخ 20 دجنبر 1777 يرحب فيه المغرب بالأسطول التجاري للولايات المتحدة.

وهنا نسجل أن الولايات المتحدة قامت بإبلاغ أعضاء البعثة الأمريكية المقيمة بباريز والمكلفة بالتفاوض مع فرنسا أن ينصوا في الفصل الثامن من المعاهدة الثنائية بتاريخ 6 يبراير 1778 على أن تبذل فرنسا مساعيها الحميدة مع المغرب، لا سيما وقد سبق لها أي لفرنسا أن أبرمت مع المغرب عام 1767 معاهدة سلام هامة في أعقاب المعركة الكبرى التي شهدتْها العرائش وانتهت بالهزيمة المنكرة للأسطول الفرنسي، تلك المعركة التي رددت صداها العظيم كل صحف أوروبا(9)، أوروبا التي لم تتردد في نعت المغاربة بـــ «الإرهابيين».

وبالإضافة إلى ذلك نرى الولايات المتحدة، ولكي تضمن النجاح لمبادرتها، تقوم مع الأراضي المنخفضة (هولاندا)، ومع أنجلترا كذلك بمساع من أجل تقديم المساعدة لها في هذا الصدد : أي إبرام اتفاقٍ مع المغرب.

ولا ننسى «الوظيفة الغريبة» التي أحدثها الملك محمد الثالث : وظيفة «قنصل من لا قنصل له»، حيث وجدنا التاجر الفرنسي إيتيان دوبير كاي Itienne d'Eubert Caille يقوم بمراسلة الكونگريس، بتكليف من الملك لترحيب المغرب بالولايات المتحدة واقتراح تسريع العمليات والترتيبات الخاصة بإبرام الاتفاق بين الطرفين، كانت الرسالة تحمل تاريخ سادس شتنبر 1779.

ولم يتم جواب العاهل المغربي إلاّ في دجنبر 1780 وكان الجواب من طرف رئيس الكونگريس الذي كان يمثل آنذاك ثلاث عشرة ولاية : أن أمريكا بصدد تعيين ممثل لها للتفاوض مع المغرب من أجل ابرام الاتفاقية.

ولما شعر المغرب بأن العملية الدبلوماسية وحدها لن تحقق التسْريع المطلوب من الولايات التي كانت تستفيد من ذلك الوضع المؤقت لتمرير

مراكبها بمياهه الإقليمية في غياب الشرعية، وجدناه أي المغرب، ولكي يحمل الولايات المتحدة على سلوك الطريق الصحيح، يقوم باعتراض السفينة الأمريكية بيتْسي Beatsey !

يبدو أن بعض الآراء في الولايات المتحدة كانت تفضل أن تنتظر الولايات المتحدة أكثر قبل أن تفتح مفاوضاتها مع هذا الجار الذي كانت تعرف مواصفاته، بمعنى أنها كانت ترغب في أن تحتفظ بسياسة هذا «الوضع المؤقت الدائم» ؛ بينما كان المغرب يحرص على أن «يرتّبها» أي الولايات المتحدة ضمن الدول الأوروبية التي له معها اتفاقيات ومعاهدات.

لم تكن الولايات المتحدة تعتقد بأن باستطاعة الأسطول المغربي أن يستولي على سفينة أمريكية في عرض البحر وأن يقودها ربان مغربي أسيرة بمن فيها إلى حيث يريد الربان. وإلى حيث تتم التسوية.

واضطرت الولايات المتحدة إلى توسيط إسبانيا التي كانت لها علاقة طيبة مع المغرب، كما توسلت بدول أخرى لكي تنقذ الموقف : فرنسا وهولندا والسويد والدانمارك.

وذلك ما دفع الكونگريس الأمريكي إلى اتخاذ قراره الذي يستعجل «المبعوثين» الأمريكيين في أوروبا بعقد اتفاقية بالسلام والتجارة مع المملكة المغربية.

وهنا أبلغ «المبعوثون» العاهلَ المغربي الملك محمد الثالث أن أمريكا، اقتناعاً منها بأنها كانت على غير صواب في إبطائها وترددها. وهي تعتذر عما حصل بالظروف الصعبة التي كانت تعيشها آنذاك.

ووقع الاختيار أخيراً على القنصل الأمريكي في باريز «طوماس باركلي» فهو الذي تولى السفارة لدى العاهل المغربي الملك محمد الثالث.

عهد إليه بإبرام الاتفاقية أولاً، كما عهد إليه ثانياً بكتابة تقرير شامل عن المغرب. عن تجارته ومراسيه وقواته البرية والبحرية. عن اللغة التي يتحدث بها، وعن العقيدة الإسلامية، ومدى تشبث المواطنين المغاربة بها. وعما إذا كانت هناك من الدول الأوربية من التي ترى في هذا التقارب المغربي الأمريكي ما قد يشوش عليها.

ويهمنا هنا أن نعرف أن هذه المعاهدة تعتبر أقدم معاهدة مغربية أمريكية، وإذا شئنا القول أقدم اتفاقية تربط أمريكا بدار الإسلام ممثلة في المملكة المغربية التي لها حضور وازن في الأسرة الدولية.

ثم بعد هذا يكشف تقرير الدبلوماسي الأمريكي عن حقيقة الإسلام حسبما وصلت إليه تحرياته في تلك الزيارة التي قام بها في عين المكان.

لقد تمت الاتصالات بطنجة أولاً، مع والي المدينة القائد الطاهر فنيش الذي - كما قلنا - توجه إلى باريز والتقى بسائر القناصل الموجودين بالعاصمة الفرنسية بمن فيهم القنصل الأمريكي، وهو أي فنيش شخصية لامعة في التاريخ الدولي للمغرب على ما أشرنا[10].

وفي مدينة مراكش جرت المفاوضات حول بنود الاتفاقية. وكان الترجمان مواطناً مغربياً يهودياً يحمل اسم نونيز Nunes، وتم وضع الطابع الملكي عليها يوم أول رمضان عام مائتين وألف = 28 يونيه 1786 بعيد تحريرها من لدن الكتاب.

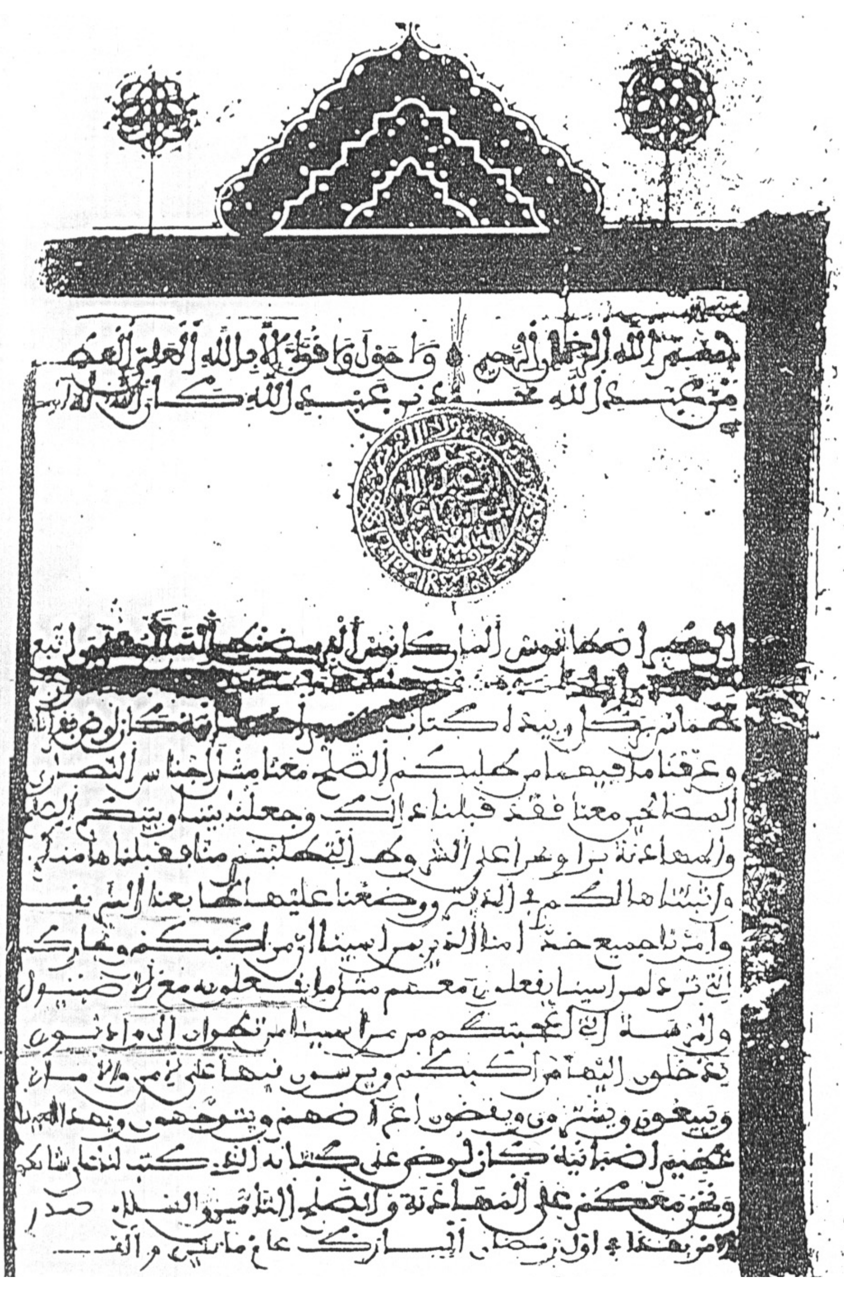
وفي نفس هذا التاريخ حررت رسالة إلى عظيم اصطادوس الماريكانوس البرسيدنت يؤكد فيها - بعد البسملة والحوقلة تأسيس الصلح والمهادنة بين الدولتين براً وبحراً. وأن في استطاعة المراكب والتجار أن يصلوا إلى جميع المراسي المغربية على الأمن والأمان، يبيعون ويشترون.

وهكذا نستطيع القول، دون منازع، إن أول حرف عربي تعرف عليه الرؤساء والقادة الأمريكيون هو الحرف الذي كتب بمدينة مراكش عندما بعث العاهل المغربي الملك سيدي محمد بن عبد الله (محمد الثالث) بهذه الرسالة يقرر فيها ما اتخذ من قرارات بشأن المعاهذة المغربية الأمريكية. فعلينا أن نعرف هذا جيدا قبل أن نقرأ عن تكهنات الكتاب[11].

والمهم عندي أن نتناول بعض بنود هذه الاتفاقية التاريخية التي تؤكد مبادئ الإسلام التي تعتمدها الدبلوماسية المغربية في تعاملها مع الدول الأخرى والتي تؤكد أن المسلمين كانوا يقدرون جيداً قداسة العهد وعظمة الميثاق.

سنلاحظ أولا في صلب المعاهدة الختم الملكي الذي لاشك أنه استوقف المسؤول الأمريكي الذي كان حريصاً على أن يعرف ما يوجد ضمن هذا الطابع، وقد تساءل بعد أن تعرف على اسم الملك : محمد بن عبد الله بن إسماعيل، الله وليه ومولاه، تساءل عما يوجد في دائرة الطابع، وتجلى أنه بيت من قصيدة البردة للشاعر المغربي الأصل البوصيري دفين القاهرة عام 696 هـــ 1297م.

ومن تكن برسول الله نصرته   إن تلقه الأسد في آجامها تجم ![12]



بسم الله الرحمن الرحيم ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم

من عبد الله محمد بن عبد الله كان الله له

صورة لأول خطاب من العاهل المغربي الملك محمد الثالث إلى رئيس الكونكريس في الولايات المتحدة الأمريكية بتاريخ أول رمضان 1200 (28 يونيه 1786) وهو نفس اليوم الذي وقعت فيه الاتفاقية المغربية الأمريكية بمراكش. عن التاريخ الدبلوماسي للمغرب، تأليف د. عبد الهادي التازي، المجلد 9، ص 297، رقم الإيداع القانوني 1986/5، مطابع فضالة، المحمدية، المغرب.

ويلاحظ أن الاتفاقية لم تكن تشعر بمركّب نقص وهي تستعين باستعمال بعض الكلمات الأجنبية الأمر الذي كان يعبر عن قبول للآخر. كما يعبر عن شفافية بالغة

إن قراءة مختصرة في بنود الاتفاقية الأمريكية المغربية المبرمة تعطي الدليل على حقيقة الإسلام، وعلى مبادئه المثلى في التعامل مع الآخرين الذين لا يعتنقون دينه !

الاحترام المتبادل، تطبيق الالتزامات، إنقاذ المحتاج، حماية المضطر، إسعاف الربابين والملاحين والتعاون معهم عند الكوارث والظواهر الطبيعية. تقديم المساعدة اللازمة للتجار في بيعهم وشرائهم من غير إلحاق حيف بهم، وفي حالة ما إذا وقع بين الطرفين ما يستوجب حجز بعض المخالفين فإن الجانبين يتفاوضان ولا مجال أبداً لأحادية القرار.

ويعالج باقي بنود الاتفاقية ما يتصل أيضاً بالقضاء، حيث تحدد الجهات التي لها الفصل في الخلافات الطارئة. أكثر من هذا تضمن الاتفاقية أموال التجار الأجانب في حالة وفاتهم حتى ترجع تلك الأموال إلى الورثة الشرعيين.

ومن المهم أن نجد أن بنود المعاهدة تؤكد على احترام مبدأ المسؤولية الشخصية وهو مبدأ ورد النص عليه أيضاً في القرآن الكريم والحديث الشريف.

ثم إن الاتفاقية تحتم اللجوء إلى رجال القانون في تفسير النص. وأخيراً نجد أن المعاهذة تتضمن مبدأ يحتمه العرف الدولي وهو أمد صلاحية المعاهدة، مما يدل على توفر المتفاوضين من الطرفين على حس فقهي عميق دقيق.

وهكذا تأكدت للذين أشرفوا على الاتفاقية من الأمريكان، تأكدت لهم فكرة واضحة عن المبادئ التي يعتمد عليها المغرب في التعامل مع الآخرين دون مواربة ولا غش.

لننتقل إلى بعض ما جاء في تقرير الدبلوماسي الأمريكي طوماس باركلي عن دار الإسلام ممثلة في المملكة المغربية على ما أسلفنا.

لقد حرر التقرير بطنجة بتاريخ 10 شتنبر 1786 بينما كان السفير طوماس باركلي ينتظر موعد الإبحار.

قد تناول التقرير أحد عشر موضوعا : التجارة، الموانئ المغربية، القوات البحرية، القوات البرية، الأسرى، المعاهدات، الدخل الحكومي - الحكومة - اللغة السائدة - العقيدة الإسلامية.

وسوف نكتفي، في كل هذه الموضوعات الهامة، بالموضع الذي يشغلنا وهو الحقيقة عن الإسلام من خلال الاتصالات الأولى بين المملكة المغربية والولايات المتحدة الأمريكية.

إن الملك باعتباره أميرا للمؤمنين يعمل دائما على تخليق المواطنين، يعاقب على التلاعب وعلى الرشوة والفساد، إنه يتخذ العدل شعارا له، ويعمل على أن لا يكون على أرضه مظلوم. ومن هنا، يؤكد السفير بارْكلي هذه الحقيقة لبلاده.

وفي حديثه عن الموانئ المغربية وذكره للعرائش التي أسلفنا الحديث عن معركتها العظمى، تطوع بذكر الهجوم الفرنسي على المدينة عام 1765، هذا الهجوم الذي كان له - على ما علمنا - رد فعل قوي وعنيف من لدن

المغاربة، أدى في النهاية إلى إلحاق هزيمة كبرى بالجيش الفرنسي. وينقل السفير الأمريكي أنه أتيح له أن يجتمع بعدد من المغاربة الذين شاركوا في المعركة المغربية وكانوا يتحدثون باعتزاز كبير عن تلك الأيام.

لقد تجلى من خلال تقرير طوماس باركلي أن المغاربة لم يكونوا على الصورة التي وصلت عنهم إلى الولايات المتحدة عن طريق بعض الإفادات الأوروبية التي كانت تنعت المدافعين عن العرائش بالإرهابيين !

يؤكد تقرير السفير باركلي أن المغرب يتمتع باستقلاله التام وأنه لا تأثير للإمبراطورية العثمانية على سيادته وكيانه لأنه قوي برجاله.

وفي حديثه عن دين الدولة المغربية قال : إنه لا يوجد دين غير دين الإسلام، لكنه - أي المغرب - يحترم الأديان الأخرى التي توجد في البلاد، وأن الملك قد يجتهد في إصدار بعض الأحكام إذا اقتضت المصلحة العليا ذلك، وخاصة فيما يتصل بالتعامل مع الدول الأخرى، وقد عرفنا أنه كانت للمغرب في هذا التاريخ أزيد من عشرين اتفاقية مع دول أوروبا، وهو عدد لم تحققه الولايات المتحدة لنفسها.

وقد كان من المهم جداً أن تعلم الولايات المتحدة من تقرير مبعوثها باركلي عن أن ما يقوم به من يسمونهم «القراصنة» في عرض البحر ضد السفن الأجنبية ليس مرده إلى محاربة النصارى، يعني الذين يعتنقون الدين المسيحي آنذاك، أبداً. ولكن لأن الإسبان طردوا مئات الآلاف المسلمين من ديارهم بأطفالهم ونسائهم في الأندلس في عهد فيلپ الثالث، في عهد فيرناندو وإيزابيلا.

ثم توسعت حركة القرصنة يقول السفير باركلي ضد القوى الأجنبية الأخرى بعد أن كانت منحصرة ضد الإسبان. وذلك عندما أخذت بعض الدول الأوربية تناصر الإسبان، عندئذ أخذ سائر المغاربة يدافعون عن أنفسهم بالهجوم على المراكب الأجنبية.

قال باركلي : وما ذكرته في هذا الموضوع هو أفضل ما قدمته من معلومات استطعت جمعها والوصول إليها. ويضيف باركلي، «أنه لا يمكن أن ننسى أن الاسبان كانوا يحاولون في وقتٍ من الأوقات الاستيلاء على طنجة التي أكتب منها هذا التقرير»(13).

وهكذا نرى أن هذه الاتصالات المباشرة مع المغرب كانت فرصة سانحة للولايات المتحدة ومبعوثيها في أوربا لكي يعرفوا دار الإسلام على حقيقتها، وأنها أي دار الإسلام لم تكن دار عدوان وعنف ولكنها دار أمان ما دامت لم تمس بسوء. أو تقصد بشر !

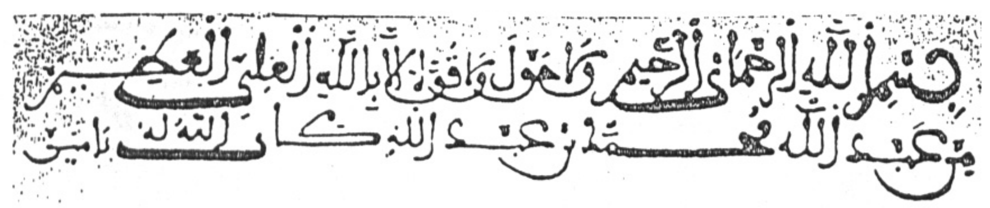
فماذا بعد نصوص هذه الاتفاقية الثنائية وماذا بعد هذا التقرير حتى تزداد الولايات المتحدة علماً بصفاء الطويات وحسن النيات ؟

لقد كان في صدر ما أقدم عليه الملك محمد الثالث، والسفير الأمريكي ما يزال بأرض المغرب، أنه أي الملك أصدر مرسوما بتاريخ 14 شوال 1200 = 10 غشت 1786 كتبه بخطه، ويقضي بإنشاء خط بحري يربط المغرب بالولايات المتحدة عبر المحيط الأطلسي(14).

وتحقيقا لهذا الرجاء فإنه أي الملك يأمر قائد طنجة السيد محمد بن عبد المالك أن يدعو سائر القناصل الموجودين ببطنجة ويطلب إليهم المساعدة لتكوين الأطر الصالحة لبلوغ المغرب إلى القارة الأمريكية.

ولقد توالت الفرص لمعرفة مصداقية دار الإسلام من خلال المراسلات المتبادلة بين العاهل المغربي الملك محمد الثالث والولايات المتحدة، وهكذا وبعد أن صادق الكونگريس الأمريكي يوم 18 يونيه 1787 على نصوص المعاهدة الأمريكية المغربية، قام رئيس الكونگريس بارسال طلب رسمي إلى الملك محمد الثالث بتاريخ 23 يونيه 1787 يضمنه التماس الكونگريس بأن يقوم ملك للمغرب بمساعيه الحميدة لدى باي تونس وباشا طرابلس مؤكداً أن تاريخ الشعب الأمريكي سيظل مديناً للمغرب بما تحققه الولايات المتحدة من تقدم ورخاء في المستقبل.

وعن رسالة الرئيس الأمريكي هذه، أجاب الملك محمد الثالث الرئيس برسالته التاريخية الشهيرة التي ما يزال الأرشيف الوطني بواشنطن يحتفظ بها.



بسم الله الرحمن الرحيم ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم
من عبد الله محمد بن عبد الله كان الله له بمنّه



إلى عظيم امريكا دونش ايلبركانوش الرئيس ... السلام على من اتبع الهدى أما بعد
فقد وصلنا كتابكم ووصلنا نسخة الصلح الذي جعلتم البنا ونحن
معكم على المهادنة والصلح التام وها نحن كتبنا بما طلبتم منا للتونس
وهم المسلمون وكل ما طلبتم منا يقضى إن شاء الله والسلام وكتب
في منتصف شهر القعدة عام اثنين ومائتين والف 1202

إلى عظيم اصطادوس الماركانوس البرسدنت، السلام على من اتبع الهدى.

أما بعد، لقد وصلنا كتابكم ووصلتنا شروط الصلح التي وجهتم إلينا ونحن معكم على المهادنة والصلح التامين، وها نحن كتبنا بما طلبتم منا لتونس وطرابلس، وكل ما طلبتم منا يقضي إن شاء الله، والسلام، في منتصف ذي القعدة عام 1202 (17 غشت 1788).

ثم كانت الفرصة لكي يُخبر الرئيس الأمريكي العاهلَ المغربي بوصول رسالته السالفة الذكر والتي تعبر عن حسن نوايا المغرب ليس بوصفه جارا فقط ولكن بوصفه دولة إسلامية لها مكانتها ومركزها بين الأمم الإسلامية وبدول الجوار بصفة خاصة. وأنها مخولة للقيام بالمساعي الحميدة من أجل السلام

ومن المهم جداً أن نعرف أنه بعد أن تم انتخاب الرئيس جورج واشنطن يوم 4 مارس 1789 خاطب هذا الرئيس العاهل المغربي برسالته التاريخية التي يقول فيها من حملة ما يقول.

إن أراضينا لا تتوفر على مناجم ذهب ولا فضة. لكنها ثرية، ولنا أن نمني أنفسنا بأننا سنتمكن تدريجياً من أن نصبح مفيدين لأصدقائنا.

وبعد أن شكر الرئيس الملك على التفاتته عندما أفرج عن السفينة الأمريكية وملاحيها يعترف لدبلوماسية المغرب ممثلة في شخص الملك، بالشجاعة والشهامة والحكمة والأرْيحية.

وقد حرر هذا الخطاب بمدينة نيويورك في أول دجنبر عام 1789 ووقعه الرئيس جورج واشنطن بنفسه بعد أن انتخب رسمياً يوم رابع مارس 1789 كأول رئيس للولايات المتحدة الأمركية على ما أسلفنا.

It gives me pleasure to have this opportunity of afsuring your Majesty that, while I remain at the head of this Nation, I shall not cease to promote every measure that may conduce to the Friendship and Harmony which so happily subsist between your Empire and them, and shall esteem myself happy in every occasion of convincing your Majesty of the high sense (which in common with the whole Nation) I entertain of the Magnanimity, Wisdom, and Benevolence of your Majesty.

أريد في ختام العرض المقتضب أن أكرر القول : إنه بالرغم مما قرأناه ونقرأه عن التاريخ الحقيقي لوصول صدى الإسلام إلى الولايات المتحدة بالرغم من كل تلك القراءات، فإن الإشارة القوية الواضحة الأولى لتعرف الولايات المتحدة على حقيقة الإسلام تظل هي الإشارة التي حملتها الرسائل التي كانت يبعثها الملك محمد الثالث إلى الرؤساء الأمريكيين الذين تتابعوا على كرسي الحكم.

فمنذ ذلك التاريخ فقط تعرفت الولايات المتحدة على حقيقة الإسلام عن طريق طوماس جيفرسون الذي كان كما يتأكد لدي - كان مكلفاً بالملف الإسلامي.

لقد كان الزعماء الأمريكيون الأولون مدينين للملك سيدي محمد بن عبد الله (محمد الثالث) فيما يتصل بتعرفهم على ثقافة الشرق، من خلال ما كان يصلهم، بصفة خاصة، من جارهم وحليفهم الأول على الضفة الأخرى، لقد ظلت رسائل زعمائهم الذين كانوا يعرفون عن صلته بالعالم الإسلامي لا سيما وهم يطلبون إليه أن يقوم بمساعيه الحميدة لدى تونس وطرابلس على ما قرأنا.

لقد تأثر الرئيس طوماس جيفرسون أيما تأثر وهو يرثي، أمام أعضاء الكونگريس، الملك محمد الثالث الذي يرجع له الفضل الأول في إرساء قواعد العلاقات بين الدولتين، وبالحرب بين الولايات المتحدة الأمريكية والعالم الإسلامي.

لقد تحدث الرئيس جيفرسون طويلا عن الفائدة الجلى التي استفادتها الولايات المتحدة من علاقاتها بالمغرب. مختتما كلمته التاريخية بأن علاقة أمريكا مع سائر الدول الأخرى التي تقع على المحيط الأطلسي وعلى البحر المتوسط لابد أن تتأثر بفاجعة غياب محمد الثالث الذي كان اسمه يملأ الدنيا.

وبعد، فإنه عندما يتحدث المؤرخ أي مؤرخ عن تاريخ وجود الإسلام في تخوم القارة الأمريكية فإن عليه أن يستحضر العشرات من وثائق المملكة المغربية التي يحتفظ بها الأرشيف الوطني في واشنطن وفي بلاد المغرب.

إن تلك الوثائق ما تزال شاخصة حاضرة وكأنها حررت بالأمس القريب.

جل الذين يتساءلون عن تاريخ وصول صدى الإسلام إلى أمريكا لا يعرفون ما تحتضنه رفوف الأرشيف المغربي والأمريكي.

هذه حقائق ناصعة عن أصداء الإسلام التي ظهرت قبل أكثر من قرنين وربع القرن، في الأرض الجديدة. بين الزعماء الجدد في ذلك العالم الجديد، قصدنا بإحياء الحديث عنها أن نذكر مرة أخرى أولئك الذين سمعوا عن النائب الأمريكي المسلم گيت أليسون الذي وضع يده على المصحف وهو يؤدي القسم بالقرآن. نذكرهم بدور المغرب الرائد في التعريف بالإسلام بتلك الديار. عليهم

أن يتفحصوا تلك الخطوات التي تمت قبل كل خطوة والتي ربطت الجسور بين المملكة المغربية والولايات المتحدة الأمريكية.

الهوامش

1) Enc. Islam, NE العقيقي : المستشرقون، ج 47 II، طبعة دار المعارف 1980. د. محمد عبد الحسين الدعمي الاستشراق، الاستجابة الثقافية الغربية للتاريخ العربي الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت، يبراير 2006، ص 45-120.

2) كنا نستمتع بالحديث الشيق الذي كان يرويه زميلنا في أكاديمية المملكة المغربية : أليكس هالي عندما كان يجدد أمامنا الحكاية عن كتابه «جذور» الذي يروي فيه عن مآسي قنص الأفارقة وترحيلهم إلى الضفة الأخرى من المحيط الأطلسي، لقد عاد هالي بذاكرتي إلى يوم كنت أصحب الملك الحسن الثاني إلى الولايات المتحدة (مايو 1982) عندما عهد إلي بالاستماع إلى وفد ورد عن اتحاد الطلاب المسلمين الأمريكان بقصد السلام على العاهل حيث تحدثوا إليه عن «جذورهم». مجلة الأكاديمية، وقائع الجلسان 1980-1986، ص 67-68، د. التازي : «التاريخ الدبلوماسي للمغرب، ج 10، 149 رقم الإيداع القانوني 25-1988، فضالة – المحمدية – المغرب.

غيفون يزبك حداد، قطبي مهدي أحمد : المسلمون في أمريكا، ص 13-23، الطبعة الأولى 1415–1994، مؤسسة الأهرام، د. محمد الدعمي : الاستشراق، مصدر سابق.

3) د. معين القدومي : الإسلام والمسلمين في أمريكا، طبعة ثالثة، عمان 1995، فكر الحسن الثاني أصالة وتجديد، ج 1، ص 187، مطبوعات أكاديمية المملكة، ص 12-13 محرم 1421 أبريل 2000.

4) د. عبد الهادي التازي : التاريخ الدبلوماسي للمغرب من أقدم العصور إلى اليوم، 15 مجلدا، رقم الإيداع القانوني 1981/25، المجلد التاسع والعاشر، د، محمد عبد الحسين الدعمي : الاستشراق مصدر سابق.

5) د. عبد الهادي التازي : التاريخ الدبلوماسي للمغرب، المجلد 8، ص 225-236، رقم الإيداع القانوني 1986/25.

6) د. عبد الهادي التازي : التاريخ الدبلوماسي للمغرب، الممجلد 9، ص 109-110-111، رقم الإيداع القانوني 1986/25.

7) رحلة ابن عثمان، تحقيق محمد الفاسي (منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي) 1965. د. عبد الهادي التازي : التاريخ الدبلوماسي للمغرب، ج 9، ص 122-123.

8) د. عبد الهادي التازي : تصريح مكناس. مجلة ديوان المظالم – العدد الثاني – الإيداع القانوني 2004/0131.

9) الإشارة إلى المعركة العظيمة التي جرت عام 1765 بين الأسطول الفرنسي والأسطول المغربي، على ساحل الأطلسي والتي أسفرت عن هزيمة منكرة للجيش الأجنبي، وانتهى الأمر إلى معاهدة صلح بين الدولتين عام 1767، كان من بين بنودها ما يقضي ببناء مسجد بفرنسا للمسلمين على نحو ما يسمح المغرب ببناء كنيسة لبلاده للمسيحيين. د. عبد الهادي التازي : التاريخ الدبلوماسي للمغرب 9، 90 - معركة العرائش الكبرى.

10) د. عبد الهادي التازي : التاريخ الدبلوماسي للمغرب، المجلد التاسع، ص 94-203 وما بعدها.

11) Jackson, Cart T. The Oriental Religion and American Thought. د. محمد عبد الحبيب الدعمي : الاستشراق, الاستجابة الثقافية العربية للتاريخ العربي الإسلامي، مصدر سابق.

12) ترجمة المستشرق الفرنسي البارون دي ساسي Sacy، البردة عام 1806.

13) على تابليت (الجزائر) عن مهمة طوماس باركيلي بالمغرب في خطوط.

14) د. عبد الهادي التازي : التاريخ الدبلوماسي للمغرب، ج 9، ص 292، رقم الإيداع القانوني 1986/25، المحمدية، فضالة.

أشْباه ابن تومَرت

محمد بنشريفة

من القضايا التي شغلت الناس في زمن الموحدين نجد أربعا بينها كان لها بروز واضح، وهي قضية الفقه المالكي أو فروعه، وقضية الفلسفة والمشتغلين بها، وقضية التصوف والمتصوفة، وأخيرا قضية المهدوية والمتمهديين محور هذا الحديث.

وقد شكلت هذه القضايا ذات الطابع المذهبي في ذلك الزمن ما يشبه الأزمات العامة.

والقضية الأولى كانت فعلا أزمة حقيقية في عهد الخليفة يوسف ابن عبد المومن وولده الخليفة يعقوب المنصور فقد جمعت كتب الفروع – وما كان أكثرها – وأحرقت في جميع البلاد وامتحن الفقهاء البارزون في الأندلس والمغرب وصدرت الأوامر بأن لا يتولى القضاء إلا المحدثون، وتسبب هذا كله في نشوب الفوضى في الحياة العامة ونشوء الخلل في خطة القضاء التي

كانت لها رسوم راسخة في الأندلس والمغرب وأصبح الحال كما يقول بعض المؤرخين : «لقد كان الذين استقضوا منهم (أي من المحدثين) عند الناس في حالة تقصير في قضائهم، وكانت أحكامهم سخنة عين وظهر ذلك عند العامة والخاصة إذ لا اطلاع لهم على جزئيات المسائل اطلاع أهل الفقه والفروع حتى كان منهم ممن له دين ربما يباطن بعض الفروعيين ويسأله عن مشكلات المسائل ويتخذه معينا في قضاياه».

ثم هدأت الفورة، وفشلت الفكرة واخفقت محاولة الخليفة يعقوب المنصور الذي كان قصده وقصد أبيه وجده «محو مذهب مالك وازالته من المغرب.وحمل الناس على الظاهر من القرآن والحديث». وهكذا عاد القضاء إلى القائمين على المدونة وغيرها من كتب الفروع التي كتبت من جديد من صدور الحفاظ الذين كانوا يشتغلون بها سرا ويؤلفون في الرد على ابن حزم شعار الحركة المذكورة.

وهذا الاضطراب في موقف الموحدين من المذهب المالكي وأهله حصل ما يشبهه في الفلسفة والمشتغلين بها، إذ يبدو أن بعض هؤلاء تقربوا من الدولة عند ظهورها وكتب أحدهم وهو أبو عبد الرحمن ابن طاهر المرسي مقالة قرر فيها بالبرهان العقلي صحة أمر المهدي ابن تومرت وقدمها إلى عبد المومن في مراكش وعاش بها إلى أن توفي سنة 574 هـ وقد كان هذا العالم الأمير قد «طالع العلوم القديمة فبرز فيها وصار إماما من أئمتها» كما يقول ابن الأبار في التكملة. والتفلسف في مقالته واضح لكن التزلف أوضح منه. ووصل بعد هذا ابن طفيل وغيره من تلاميذ ابن باجة إلى البلاط ... وأصبح ابن طفيل بمثابة مستشار للخليفة يوسف بن عبد المومن، وإذا كان المرادي ومالك ابن وهيب

وابن باجة قد توصلوا إلى أمراء المرابطين متسترين ومتوسلين بالتنجيم والأدب والموسيقى غير مظهرين للفلسفة فإن الاشتغال بالفلسفة سيصبح في عهد الخليفة يوسف بن عبد المومن مسموحا به بل مشجعا عليه فقد أمر الخليفة يوسف، ابن رشد بتلخيص كتب أرسطو وتقريب مآخذها وتفسير أغراضها، فكانت هذه التلاخيص والشروح التي شرقت وغربت، وأصبحت الصدارة في عهد هذا الخليفة لابن طفيل وابن رشد وأصحابه وتلاميذه ثم تغير الأمر في عهد الخليفة يعقوب وصارت الغلبة لطبقة أخرى من الكتاب والقضاة كأبي عبد الله ابن عياش وأبي حفص بن عمر وأبي الحسن ابن جبير وغيرهم ممن كان لهم يد في محنة ابن رشد.

وقد ذكر المؤرخون في ذلك أسبابا مختلفة لهذه المحنة التي امتحن فيها ثلاثة من أعلام الفلسفة يومئذ هم أبو الوليد ابن رشد وأبو جعفر أحمد بن جرج وأبو عبد الله محمد بن ابراهيم الأصولي.

ولعل أعداء ابن رشد وأصحابه اختاروا لتقديم عريضتهم مناسبة الاستعداد لغزوة الأرك (591 هـ) كي تجد قبولا في النفوس واستعدادا لدى الناس، وفي هذا السياق جاءت خطب القاضي أبي حفص ابن عمر ورسائل الكاتب ابن عياش وأشعار الكاتب ابن جبير وغيره.

ويبدو أن المحنة ترجع في أصلها إلى التحاسد والتنافس بين أعضاء مجلس المنصور بسبب الحظوة التي نالها المذكورون عند هذا الخليفة ووالده، ولعل مما يدل على ذلك أنهم ما لبثوا أن استرجعوا مكانتهم لدى الخليفة وعاد هو إلى مراجعتهم في المسائل الفلسفية، وكأن المؤرخ ابن غَمْر يعتذر عما كان من المنصور في حقهم ويظهر عطفه نحوهم إذ يقول :

«وعلى ما جرى عليهم من الخطب فما للملوك أن يأخذوا إلا بما ظهر، فاليهم تنتهي البراعة في جميع المعارف. وليس في زمانهم من هو بكمالهم ولا من نسج على منوالهم». لقد قال أبو عبد الله الأصولي البجائي وهو أحد الممتحنين المذكورين عندما استقضي عقب العفو عنه ببجاية : «والله ما تقلدتها رغبة فيها ولا تغبيطا بها ولكن تسجيلا على مقلدها إياي بقبيح التناقض الذي لا يصدر عمن له مسكة عقل في توليه القضاء والفصل في الأحكام الشرعية بين الناس من صحت عنده زندقته واشتغاله بعلوم الأوائل.» ونجد شيئا من مثل هذا التناقض في موقف الموحدين أيضا من أهل التصوف، فقد كانوا في عهدهم الأول متشددين لا يغفلون أو يتغافلون عمن نظهر ويشتهر من هؤلاء، ولهذا أمر عبد المومن باحضار أبي يعزى من إركان لاختبار حاله، وأرغم أبو مدين في عهد يعقوب المنصور على الانتقال من بجاية إلى مراكش لمعرفة أمره فمات في الطريق ودفن بالعباد في تلمسان وأحضر إلى مراكش من المرية أبو اسحاق البلفيقي في دولة المستنصر بمراكش حيث مات غريبا. غير أن هذه الاحتياطات من شيوخ التصوف التي جاءت في أعقاب ثورة المريدين بالأندلس ونجاح دعوة ابن تومرت ما لبثت أن خفت وضعفت بعد نكبة العقاب وما تلاها من أزمات سياسية وفكرية ونفسية حركت التصوف ليس في الأوساط الشعبية والفئات الهامشية فحسب كما نرى في كتب التشوف والمستفاد والمقصد الشريف ودعامة اليقين وتحفة المغترب وغيرها من كتب المناقب، ولكننا نجد النزوع إلى التصوف أيضا لدى بعض الخاصة والسادة من الموحدين كأبي عبد الواحد بن بوسط ابن عبد المومن الذي بويع ثم خلع، وأخيه عبد العزيز المعروف بالمنتظر، وآخرين ذكروا في دعامة اليقين للعزفي، ولم يكد القرن السابع الهجري ينتصف حتى غدا التصوف بقسميه السني والفلسفي سارياً في مختلف جهات الأندلس وبلاد المغرب، بل إن المغرب أصبح يصدره إلى المشرق.

وأصل بعد هذا إلى قضية المهدوية أو مدّعي الهداية في عصر الموحدين، ولن أخوض في موضوع المهدوية والمهدي ابن تومرت لأني سأقتصر على ما يتصل مباشرة بعنوان الحديث وهو أشباه ابن تومرت أو المتشبهون به أو الذين كانوا من أنموذجه حسب عبارة الحافظ الذهبي وذلك أن ابن تومرت - الذي سبقته دعوات مهدوية في الأندلس والمغرب - أصبح بعد نجاحه أنموذجا لعدد ممن طمعوا في الوصول إلى الملك في المشرق والمغرب من طريق ادعاء المهدوية. ففي المشرق نجد الشاعر عمارة اليمني معاصر ابن تومرت يحرض شريكا له على القيام على صلاح الدين الأيوبي.

فاخلق لنفسك ملكا لا تضاف به ... إلى سواك وأور النار في العلم
هذا ابن تومرت قد كانت بدايته ... كما يقول الورى لحما على وضم
وقد سرى إلى أن أمسكت يده ... من الكواكب بالأنفاس والكظم

كما أن مؤلف كتاب «آثار الأوّل في ترتيب الدول» في آخر القرن 7 هـ ساق مثال ابن تومرت دليلا على نجاح رجل الدين الداعية إذا أهمل الملك أمره، وقد ذكر قصته وختمها بقوله : «وملوك المغرب في هذا الأمر على غاية من الاحتراز من هذه الطائفة - يعني الذين يتظاهرون بالزهد - وإذا رأوا منهم من كان يصلح للركوب والجهاد اشتغلوا به» وقد أوضح هذه الحقيقة السياسية المؤرخ ابن عبد الملك المراكشي في ترجمة أبي موسى الجزولي النحوي، فذكر أنه لما رجع من المشرق واستقر بمراكش على حال من الزهد والورع والتقشف وأقبل عليه الطلبة من كل حدب وصوب تخوف منه الموحدون، قال «وكان دأب عبد المومن وبنيه البحث عمن هذه حاله والكشف عن باطن أمره متخوفين ثورته وخروجه عليهم» ولم يهدأ لهم بال إلا بعد أن أهدوه رياضا بأثاثه وجميع لوازمه وبهذا ضمنوا أنه أصبح في أيديهم.

ولعل المغامرين الذين ادعوا المهدوية في هذا العصر وعددهم يفوق العشر – فضلا عن الثوار الذين ذكرهم البيدق – كانوا يعرفون نقطة الضعف هذه عند الموحدين فقاموا بما قاموا به ولكنهم فشلوا جميعا إذ لم تكن لهم – حسب قانون ابن خلدون – عصبية كعصبية ابن تومرت، لأن جلهم كانوا ياتون من الأندلس وينزلون بقبائل لا نعرف ماذا كانت صلتهم بها.

لقد حاول مدّعو المهدوية أن يجربوا حظهم في أول الأمر بالأندلس، ونعرف منهم اثنين كان أحدهما في شرق الأندلس وظهر الآخر في غربها، فأما الأول فهو أبو طالب عبد الجبار الملقب بالمتنبي وفيه يقول ابن بسام : كان – فيما بلغني – يعد نفسه بملك، وينخرط للمجون في سلك، لا يبالي أين وقع، ولا يحفل بأيّ شيء صنع، وقد أورد له أرجوزة تاريخية بدأها بقوله :

«يقول مهدي الوَرى المنتظر» ذم فيها ملوك الطوائف ومدح المرابطين وقال إن خلع ذي الخلاعة «أي المعتمد كان أمرا واجبا، ولا نفهم لماذا حدثته نفسه بادعاء المهدوية إذا كان هذا هو رأيه. ومهما يكن فإن صورة هذا «المهدي» المتهور المستهتر بعيدة من صورة ابن تومرت، فقد كان في غاية الفقر كما يقول :

كيف البقاء ببيت لا أنيس به ... ولا وطاء ولا ماء ولا فُرش
كأنه كوة في حائط نقبت ... في ظلمة الليل يأوي جوفها حنش

ومع ذلك كان ينتاب الخمّارات المسيحية ويتهافت على المغنين في الحانات البلدية، وها هو يخاطب أحد المغنين بما يدل على سوء خلقه وحمقه :

هل لك أن تسمع مهديكم فتطرد الأشجان عن فكره
حتى إذا الأيام أبدت له ما في ضمير الدهر من سرّه
وصير التاج على رأسه وأقبل الوفد على قصره
أعطاك من جدواه ما تشتهي فضته البيضاء أو تِبْره

ولا نظن أن هذا المهدي تجاوز القول إلى الفعل إذ لم تذكر له حركة وإن كنا لا نعرف ما يقصد ابن بسّام بقوله : «استفرغ مجهوده في وصف صنت الكتاب عن ذكره».

وأما الذي ادعى المهدوية بغرب الأندلس فهو أحمد بن الحسين المعروف بابن قسي وقد استغل اختلال أمر المرابطين واستجلب المريدين بعد وفاة ابن العريف وابن برجان «فادعى الهداية مخرقة وتمويها على العامة» كما يقول ابن الأبّار. وقد أشار ابن الخطيب إلى بعض مخارقه ولم يجن من حركاته وتقلباته إلا الخيبة لأن المهدوية التي توسل بها أصبحت - كما يقول ابن الخطيب -«بضاعة القوم» ويعني بهم الموحدين.

وفي التاريخ الذي كان فيه هذا المدعي بغرب الأندلس كان مدع آخر في جنوب المغرب هو المسمى في جل المصادر التاريخية محمد بن عبد الله ابن هود المعروف بالماسّي - لأنه ادعى المهدوية في ماسة - وقد كاد هذا المدعي الذي لا يعرف من أمره شيء سوى أنه كان قصارا في سلا وكان أبوه دلّالاً في السوق أن ينْجح في إقامة دولة، ومع أن نواحي المغرب تبعته حتى لم يبق بأيدي الموحدين إلا مراكش وفاس فإن الحوليات التاريخية، الباقية لم تذكر شيئا عن السر في قبول دعوته وانتشارها ولا على أي أساس قامت بل أن المصادر تختلف في مجرد اسمه فالبيدق لا يذكره باسم المهدوي محمد بن عبد الله وإنما يسميه عمر بن الخياط الملقب بـــ بُويَكَندي.

وانتقل بعد هذا إلى الكلام على أشخاص ادّعوا المهدوية والدولة في أوج عظمتها – وهم ثلاثة : أندلسيان ومغربي، وقد تحدث عنهم المؤرخون بشيء من التفصيل، وذكرهم الشعراء، وأول هؤلاء هو الجزيري الذي دوَّخ الدولة في عهد المنصور وشغلها خلال سبع سنوات من سنة 579 هـــ إلى سنة 586 هـــ. وقد روى ابن عذاري أخبار هذا المُتَمَهْدي وسمّاه علي بن محمد بن رزين ولكن كتب التراجم – ومنها المغرب لابن سعيد والوافي للصفدى والنفح للمقرى – ذكرته باسم محمد بن عبد الله، وهذا هو اسم المهدي المنتظر ولذلك تسمى به عدد ممن ادعوا المهدوية، ومنهم ابن تومرت. ومهما يكن فان هذا الأندلسي الذي كان بارعا في العلم والأدب ماهرا في الجدل والاقناع أراد «أن يحيي سنة مهدي المغرب ابن تومرت وزعم أن عبد المومن وبنيه غيروا سيرته» وقد نشر دعوته في المغرب والأندلس وفي مراكش وفاس وجهات الجزيرة الخضراء وكانت له قدرة كبيرة على التنقل والتخفي، وشاع أنه يتصور بصور الحيوانات المختلفة، ولم يقبض عليه الموحدون إلا صدفة بعد أن «جعلوا عليه العيون في جميع بلادهم».

وقد روى الصفدي قصة طريفة في كيفية القبض عليه، قال بعد أن ذكر تنقله بين عدد من الجهات في المغرب والأندلس : وصار إلى جهة بسطة فقعد في مسجد وأتاه أصحابه ببطيخ (دلاع) فجعلوا يأكلونه ويرمون قشوره في المسجد فقال لهم رجل كان هنالك : ما رأيت أبعد منكم عن مروءة الدنيا والدين ! قالوا : وكيف ذلك ؟ قال : أكلتم البطيخ وليس في المسجد غيري فلم تعرضوا علي فعلمت أنكم لؤماء ورأيتكم ترمون قشور البطيخ في بيت الله فعلمت أنكم مستخفون بحرمته فتردد فكري في أن تكونوا جهالا أو زنادقة،

فقالوا له : لم يكن لك في الطعام نصيب فيلزمنا دعاؤك فأنت إذا طفيلي وبيت الله لعباده كلهم وقشور البطيخ طاهرة فأنت إذا فضولي، فعلا الكلام بينهم وكثر الصحب وأنكرتهم العامة فرفعوهم إلى الوالي فبينما الوالي يكشف أحوالهم إذ وصله كتاب بأن الجزيري وأصحابا له قد صاروا إلى جهتك فبث العيون عليهم واستقر مظان اختفايهم فلعل الله يظفرك بهم ويطهر منهم البلاد والعباد، فقال الوالي : الله أكبر هذه حاجة أمير المؤمنين، ثم قــرأ : ﴿إِنْ يَنْصُرْكُمُ اللهُ فَلا غالِبَ لَكُم﴾ الآية...، وقال لهم : كيف رأيتم استخفافكم ببيت الله وسوء أدبكم معه ؟ - وأنفذهم فضربت أعناقهم.

وذكر ابن عذاري أنه سيق إلى اشبيلية وطيف فيها وأعلن أنه كذب فيما ادعاه ثم عذب وصلب وقد امتحن بسبب هذا المتمهدي عدد من الناس، منهم أحمد بن علي العبدري قاضي مالقة الذي أطلق الجزيري أو أخاه من السجن لقاء رشوة فضرب ألف سوط ثم صلب، كما حمل جماعة من أهل مالقة مكبلين إلى اشبيلية ومات أحدهم خوفا.

وقد أشار ابن عذاري إلى أن الشعراء هنؤوا المنصور بهذه المناسبة ومنهم أبو العباس الجراوي الذي يقول في هذا الجزيري وأصحابه :

جد الجزيري في إتلاف مهجته ... حتى تورط في ورد بلا صدر
نار من الفتنة العمياء أطفأها ... سعد الإمام وحد الصارم الذكر
ما زال إبليس في الأقطار يوقدها ... وترتمي من شرار الخلق بالشرر
زاد الشقي على الخفاش مشبهه ... ضعف البصيرة إذ ساواه في البصر
جارى إلى سقر أصحابه فهووا ... فيها سراعا ووافاهم على الأثر

والأندلسي الثاني هو عبد الرحيم ابن الفرس، وهو سليل أسرة خزرجية غرناطية مشهورة انجبت عددا من الأدباء والعلماء، وكان هو واحدا منهم، وقد بدأت تحدثه نفسه بالرياسة والملك، وهو شاب صغير، انتقل من غرناطة إلى مراكش، ذكر ابن خلدون أنه كان من طبقة العلماء بالأندلس وحضر مجلس المنصور العلمي، فصدر منه كلام خاف عاقبته فاختفى مدة ثم ظهر بعد وفاة المنصور في بلاد جزولة (سوس ودرعة) وبلاد جزولة هذه كانت خلال هذا العصر منبع هؤلاء المتمهديين ومأواهم ويضيف ابن خلدون أنه «انتحل الامامة وادعى أنه القحطاني المراد في قوله ﷺ : لا تقوم الساعة حتى يخرج رجل من قحطان يقود الناس بعصاه يملأها عدلا كما ملئت جورا» وقد أجابه الجم الغفير ودعوه بالخليفة وحيوه بتحية الملك ثم أحاطت به جيوش الناصر الموحدي وهو في جيش عظيم فهزم وقطع رأسه وعلق على أحد أبواب مراكش سنة 601 هـ وهو ابن 36 سنة.

وأما المغربي الذي ادّعى المهدوية في هذا العهد فهو عبد الرحمن الجزولي المُكنّى بأبي قصبة، وقد كانت ثورته في جزولة قبل ابن الفرس سنة 597 هـ وقتل سنة 598 هـ بعد أن كسر جيوشا مُوحّدية، ومع أن حركته لم تدمْ إلاّ سنة واحدة لكنها كلفت الدولة الشيء الكثير، ولذلك عمّ الفرح بالقضاء على أبي قصبة ووجَدْنا صدى ذلك في الشعر الذي قيل بهذه المناسبة ومنه قول أحمد بن شَكِيل الصّدَفي الشريشي.

الله أطفأ ما أذكى أبو قصبه ... من حربه وأزال السحر بالغلبة
فمن أراد سؤالا عن قضيته ... فجملة الأمر أن الحقّ قد غلبه
لما استمر جماحا في ضلالته ... عادت عليه لجاما تلكم القصبة
كانت عصاه التي غرّ الأنام بها ... لما يقرب من نار الوغى حطبه

ولعل الشاعر يشير في هذا البيت الأخير إلى عصا سحرية كان يستعملها، فقد ذكر أنه كان مولعا بالسحر.

إذا كنا قد رأينا ظهور مدعي الهداية في أول دولة الموحدين، وفي وسطها وعنفوانها، فإننا نجد عددا من هؤلاء يظهرون في أخرياتها، ومعظمهم كانوا من خارج المغرب، وفيهم ثلاثة قدموا من مصر وأرادوا إحياء دعوة العبيديين الفاطميين وادعوا أنهم من أبناء آخر الفاطميين وقد كانت أطراف المغرب في الجنوب غالبا أو الشمال أحيانا الجهات المقصودة لهؤلاء، ولما تحدث المراكشي في المعجب عن أحد هؤلاء فسر فشله بقوله : «ولم يزل ينتقل في قبائل البربر من موضع إلى موضع وفي ذلك كله لا يستقيم له أمر ولا تثبت عليه جماعة. وأوجب ذلك كونه غريب البلد واللسان لا عشيرة له، ولا أصل بالبلاد يرجع إليه» وهذا قريب من مفهوم العصبية عند ابن خلدون.

وقد كان من هؤلاء المتمهديين فتيان صغار السن ظهر على أيديهم شيء من خوارق العادات فاحبوا هم أو أولياؤهم أن يستغلوا ذلك في ادعاء المهدوية مثل الفتى ابن منظور الذي ظهر باشبيلية قبيل سقوطها وادعى أنه صاحب الوقت وأخذ وطلب. ومثل الفتى العثماني الذي روى لنا ابن عبد الملك في السفر الثامن قصة دعاويه ومحاكمته وإعدامه هو ووالده.

لقد وصفت في عنوان الحديث هؤلاء الذين ادعوا المهدوية بأشباه ابن تومرت لأن أنموذجه أغراهم بمحاولة تقليده، ولكنهم كما رأينا – أو حسب ما وصل إلينا من أخبارهم – لم تكن لهم مؤهلات ابن تومرت سواء في سيرته

الملتزمة أو في خططه المحكمة كما أننا لم نجد لهم تراثا عقديا (ايديولوجيا) كما لابن تومرت وكل ما وصل إلينا من كلامهم أبيات ينذرون بها عما كان يدور في خلدهم فمن ذلك قول الجزيري :

في أم رأسي سر ... يبدو لكم بعد حين
لاطلبن مرادي ... إن كان سعدي معيني
أولا فاكتب ممن ... سعى لاظهار دين

وقول ابن الفرس :

قولو لابناء عبد المومن بن علي ... تأهبوا لوقوع الحادث الجلل
قد جاء سيد قحطان وعالمها ... ومنتهى القول والغلاب للدول
الناس طوع عصاه وهو سائقهم ... بالأمر والنهي نحو العلم والعمل
فبادروا أمره فالله ناصره ... والله خاذل أهل الزيغ والميل

وقد كان ابن تومرت ينذر بمثل هذا في بدايته وذلك في قوله :

دعْني ففي النفس أشياء مخبأة ... لألبسن لها درعا وجلبابا
والله لو ظفرت نفسي ببغيتها ... ما كنت عن ضرب أعناق الورى آبى
حتى أطهر ثوب الدين من دنس ... وأوجب الحق للسادات إيجابا

لكنه لم يكتف بهذا بل خطط خططا وابتدع آراء وأفكارا وكون رجالا وكان كما يقول الحافظ الذهبي «من فحول العالم رام أمرا فتم له» بخلاف الآخرين الذين كانت حركاتهم فوضوية ففشلت بينما نجحت دعوة ابن تومرت وبقي تأثيره – مهما اختلف الناس فيه – زمنا طويلا، وقد تحدث ابن خلدون في المقدمة والعِبر، والشاطبي في الاعصتام، وابن عاصم في جنة الرضى، واليوسي في المحاضرات، وغيرهم عن استمرار التيار التومرتي، ونجد هذا التيار أيضا في

كتاب رحلة الوافد للتسافتي الذي طبع أخيراً. فقد اهتم هذا المؤلف بتسجيل الأصداء التي كانت تردد عن الإمام في تينْمَل وجهاتها خلال القرن الثاني عشر الهجري وقد رواها المؤلف المذكور عن شيوخ المنطقة الذين روَوها عمّن قبلهم وظل الناس يتناقلونها بالسماع جيلا بعد جيل.

ولعل خير ما أختم به هذا الحديث كلام لابن خلدون ورد في آخر العنوان التالي : فصل في أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم، قال بعد أن ذكر أحوال الثوار القائمين بتغيير المنكر من العامة والفقهاء : «ثم اقتدى بهذا العمل بعد كثير من الموسوسين يأخذون أنفسهم بإقامة الحق ولا يعرفون ما يحتاجون إليه في إقامته من العصبية ولا يشعرون بمغبّة أمرهم ومآل أحوالهم والذي يحتاج إليه في أمر هؤلاء. أما المداواة إن كانوا من أهل الجنون وأما التنكيل بالقتل أو الضرب إن أحدثوا هوجا. وأما إذاعة السخرية منهم وعدّهم من جملة الصفاعين، وقد ينتسب بعضهم إلى الفاطمي المنتظر إمّا بأنه هو، أو بأنه داع له، وليس مع ذلك على علم من أمر الفاطمي ولا ما هو وأكثر المتحلين بمثل هذا تجدهم موسوسين أو مجانين أو ملبسين يطلبون بمثل هذه الدعوة رياسة امتلأت بها جوانحهم وعجزوا عن التوصل إليها بشيء من أسبابها العادية فيحسبون أن هذا من الأسباب البالغة بهم إلى ما يؤملونه من ذلك ولا يحسبون ما ينالهم فيه من الهلكة فيسرع إليهم القتل بما يحدثونه من الفتنة وسوء عاقبة مكرهم وقد كان لأول هذه المائة الثامنة خرج بالسوس رجل من المتصوفة يدعى التوبذري عمد إلى مسجد ماسة بساحل البحر هنالك وزعم أنه الفاطمي المنتظر تلبيسا على العامة هنالك بما ملأ قلوبهم من الحدثان بانتظاره هنالك وان من ذلك المسجد يكون أصل دعوته فتهافتت عليه طوائف من عامة البربر تهافت الفراش ثم خشي رؤساؤهم اتساع نطاق الفتنة فدس إليه كبير المصامدة يومئذ عمر السكسيوي

من قتله في فراشه وكذلك خرج في غمارة أيضا لأول هذه المائة الثامنة رجل يعرف بالعباس وادعى مثل هذه الدعوة واتبع نعيقه الأرذلون من سفهاء تلك القبائل وغمارهم وزحف إلى بادس من أمصارهم ودخلها عنوة ثم قتل لأربعين يوما من ظهور دعوته ومضى في الهالكين الأولين وأمثال ذلك كثير والغلط فيه من الغفلة عن اعتبار العصبية في مثلها وأما ان كان التلبيس فأحرى أن لا يتم له أمر وأن يبوء بإثمه وذلك جزاء الظالمين والله سبحانه وتعالى أعلم وبه التوفيق لا رب غيره ولا معبود سواه».

المسار الحضاري
في منطقة الشاون

عبد العزيز بنعبد الله

غمارة قلب منطقة شفشاون[1] تمتد ما بين نهر النكور شرقاً وبلاد الهبط غرباً مع قربها من بوغاز جبل طارق أي المجاز التقليدي منذ فجر التاريخ بين العدوتين الجنوبية والشمالية أي بين القارتين الإفريقية والأوربية الأمر الذي جعل منها مهبطاً للفينيقيين والرومان وربما فريق من العمالقة وحتى أهل القوقاز ومدينة شفشاون نفسها قائمة على أنقاض مدينة رومانية[2] وهنالك آثارعتيقة ترجع لهذا العهد مثل قنطرتي تلمبوط ومدشر (ماكو) شرقي المدينة على بعد 15 كلم من الشاون وقد كان (يوليان) الغماري والياً للمنطقة من قبل القوط بإسبانيا قبل انطلاق الفتح الإسلامي على يد موسى بن نصير[3] وطارق بن زياد منذ (عام 88 هـــ) ولايزال مسجد ابن نصير قائماً بين شفشاون وتطوان وكذلك مسجد الشرافات المنسوب لطارق بن زياد وقد انبثقت في نفس الفترة أيام الوليد بن عبد الملك عام 92 هـــ مملكة نكور أو إمارة بني صالح ابن منصور الحميري العربي شرقي المنطقة قرب باديس.

فكلمة شفشاون تشير في مفهومها الأصيل إلى قمتي الجبل المحيط بها وهو (إشاون) ومعناه القرنان ونلاحظ وجود النسبة إلى الشاون قبل تأسيسها بقرون مثل العلامة أحمد بن محمد بن عبد الرحمان الشاوني شيخ القاضي عياض (فهرسة عياض، ص 61).

ولكننا نتساءل هنا قبل تحليل المراحل التي مرت بها المنطقة بعد الفتح الإسلامي عما كانت عليه منذ فجر التاريخ ؟

إن الحفريات التي قام بها الجيولوجيون قد كشفت منذ العصر الحجري الأول عن بقايا إنسان مستحجر يرى الأركيلوجيون أن عهده سيتراوح بين ثلاثمائة ألف ومائة ألف سنة قبل ميلاد المسيح عليه السلام وهو صنف بشري يوصف بالأطلسي لأنه عثر عليه بسلسلة جبال الأطلس و يظهر من موقع الأماكن التي عثر بها عليه أن الإنسان الأول في فئاته المجهولة كان يتنقل عبر مناطق مغربية مختلفة ولذلك تم العثور لحد الآن على ما يعرف (بإنسان سيدي عبد الرحمٰن) بعين الذياب في أنفا (الدارالبيضاء) و(إنسان القبيبات) قرب رباط الفتح ثم (إنسان أسفي) الذي وجدت جمجمتان تمثلانه عام 1962 في (جبل الرهود) قرب آسفي وأخيراً (إنسان فاس) بهيكله الكامل سنة 1985 ولا يستبعد أن يعثر يوماً ما في منطقة غمارة على بقايا إنسان متحجر لا سيما وأن السبيل الذي نهجه الإنسان المغربي كان ينتجع فيه المياه الوافرة والمراعي الخصبة حيث انطلق من (تافوغالت) بالمغرب الشرقي[4] إلى أن وصل إلى أقصى الجنوب العامر الذي تحدث الإدريسي عما وراءه مما سماه بالثلث الخالي وأغرب ما يلفت النظر في هذا النهج انبثاقه من الشرق نظراً لشبه هذا الصنف المغربي بصنف عثر عليه بمدينة (قبصة) بتونس يعرف بالصنف القبصي type capsien له شبه قوي بالنوع النطوفي

الفلسطيني (Natoufiens) ويلاحظ المؤرخون أن صنفاً آخر صحراوي المحتد قد انضم إليه إبان جفاف الفيافي الجنوبية فاتجه ليلتقي بالإنسان الأطلسي ويحدد الجيولوجيون هذه الفترة من (العهد الحجري الأعلى) أي الحديث بنحو خمسين ألف سنة قبل الميلاد في حين تحدد الفترات الأخرى بمليون سنة في (إنسان التشاد) وخمسة ملايين بالنسبة لإنسان كينيا وقد ناقش العلماء هذه التواريخ الباهظة التي أثارتها نظرية (داروين) في النشوء والارتقاء ومن هؤلاء العلماء اينشتاين (Einstein) وبيبرسن (Biberson) في كتابه «أصل الإنسان».

وقد لاحظ العالم الباكستاني مولانا قوصر نيازي Causer Niazi في كتابه «خلق الإنسان» Creation of Man (ص 6) أن العالم (كارلطون) أكد أن العالم خلق قبل الميلاد بسبعة آلاف سنة وقد ورد ذلك مفصلا في كتاب «تاريخ الإنسان» The History of Man, p 63. كما لاحظ ويلز H.G. Wells في كتابه «الخطوط الكبرى للتاريخ» (Outlines of History) أن هذه المدة يمكن رفعها إلى اثني عشر ألف سنة بل وحتى عشرين ألفاً على الأكثر ولم يقل أحد من العلماء قبل قولة داروين عام 1858م أن عمر الإنسان سبعمائة ألف سنة وقد فند العالم الباكستاني هذه الدعوى بالحجج العلمية قي جزء كبير من كتابه مستنداً إلى نصوص المؤرخين والفلاسفة والنسابين من بينهم العرب والمسلمون.

ومن جهة أخرى انطلق من أقصى جنوب الجزيرة العربية إنسان مشرقي آخر عثر على بقاياه في بلاد اليمن ويشهد كثير من المؤرخين أن هذه الفئة اليمنية قد هاجرت إلى (ليبيا) عبر(مصر) - واكبها كنعانيون فينيقيون - وذلك بواسطة أمير حميري هو (إفريقش) هم صنهاجة ومصمودة وكتامة والغريب أن ابن خلدون (التاريخ، ج 6، ص 91) قلد (ابن حزم) في إنكار دخول (إفريقش

بن صيفي) إلى المغرب بدعوى أن مؤرخي مصر لم يشيروا إلى مرور هذا الأمير الحميري من (دلتا النيل) وقد غفل ابن خلدون عن كون (بحر القلزم) (أي البحر الأحمر) هو أقرب طريق من اليمن إلى الصحراء الإفريقية المغربية.

والذي يهمنا من هجرة اليمنيين أن في ضمنهم القبائل المغربية الثلاث المتجمعة كلها في (غمارة) المصمودية وبعض أجزاء الريف الصنهاجية والكتامية وهو يدل على انغمار منطقة الشاون الغمارية منذ هذا العهد ضمن المهاجرات التي كانت مسرحاً للإنسان الإفريقي الأسيوي[5].

ويضاف إلى هذه الهجرات هجرة كنعانية عربية هي هجرة الفينيقيين الذين أسّسوا عام 1101 قبل الميلاد مدينة لبطة الكبرى Leptis Magna (ولبطة هي لمطة في سياق مكة وبكة في الأسلوب القرآني) وهي (لمطة) الواقعة اليوم على بعد نحو ستين كلم من طرابلس الغرب وقد أسسوا في نفس السنة مدينة عتيقة Utique بتونس (عززوها بعد ذلك عام 814 قبل الميلاد بتأسيس (قرطاج) (أي قرية حداش أو القرية الحديثة) واختار الفينيقيون شمالي المغرب لإقامة مدينة ليكسوس (Lixus) التي اقتبس اسمها من قبيلة آل كوس (اللكوس) ومعنى ذلك اختيار الكنعانيين منطقة (الهبط) لإقامة أول مركز تجاري لهم على شاطئ المحيط الأطلنطي ومعلوم أن (الهبط) يشمل في عرف المؤرخين المحدثين مجموع المنطقة الشمالية الممتدة من طنجة عبر أصيلا والعرائش والقصر الكبير إلى البصرة والشاون ووزان ومسارة ولابدع أن تكون لهذه المنطقة ميزة خاصة هي التي حدت العلامة (ابن رشد) وهو الفيلسوف الطبيب الذي لايهتم بالتاريخ إلى وضع رسالة حول (الهبط) أشار إليها الوزير اليحمدي[6] (وهو من علماء (يحمد) بالمنطقة).

وإذا قفزنا إلى عهد ما قبل الميلاد نلاحظ أن (شفشاون) تقع ضمن الثالوث المعروف عند الرومان (Miles) والذي ينطلق من (تامودة) قرب تطوان ليصل إلى (تاموسيدا) قرب المهدية ثم (شالة) مارا في ضلعيه الشرقي والغربي بالبصرة (باناسا) والقصر الكبير (Oppidum Novum) ووزان وكانت الشاون تعرف آنذاك ب (Oppinum) حسب كـــودار Godard في وصف وتاريخ المغرب، ج 1، ص 77)[7].

وقد كان للرومان جولات في هذه المنطقة حيث أطلقوا على (سبتة) اسم (Septem Fratres) عام (240 ق.م) حيث لجأ أسطول فينيقي رده الرومان وكان ذلك إرهاصا لسقوط (قرطاج) عام 146 ق.م. أعقبها انحياز فلول من القرطاجيين إلى (الهبط) حيث انطلقوا في مراكب قرطاجية مغربية من المحيط عبروا مياهه طوال ثلاث سنوات وصلوا بعدها إلى شواطئ ما سمي (البرازيل) والذي يؤكد ذلك وجود كتابات بالبونية أي لغة قرطاج الكنعانية تحمل تاريخ 125 ق.م[8]. كما يشرح لنا سبب كتابة ابن رشد عن (الهبط) حيث ذكر رونان Renan في كتابه حول ابن رشد Averroès et l´Averroïsme أن كريسطوف كولومب Christophe Colomb اعترف بأنه لم يشعر بوجود قارة يابسة وراء المحيط حتى قرأ كتاب (الكليات) (Colliget) في الطب لابن رشد في مخطوطته اللاتينية.

ومن مظاهر حميرية المنطقة وعروبتها أن صالحاً بن منصور الحميري هو الذي نشر الإسلام بها زمن الخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك وعلى يديه أسلم من فيها من صنهاجة وغمارة[9].

وقد قامت غمارة بدور كبير في ربط المغرب بالأندلس منذ عام (92 هـــ) انطلاقاً من (سبتة) التي كان (يوليان) الغماري عاملا عليها وما لبثت المنطقة أن

وقعت في قبضة الوالي عمر بن عبيد الله المرادي الذي ضم طنجة إلى سبتة عام (114 هـ) توالت بعدها فتن ظهر خلالها البرغواطيون بعد أن انقرض بنو أمية في الشرق عام (132 هـ) واستولى عبد الرحمان الداخل (وأمه من نفزة في المنطقة) بعد خمس سنوات على جانب كبير من العدوتين برز خلالها (الخوارج) الذين ناضلوا طوال عقدين من السنين إلى عام (157 هـ) ضمن (375) معركة (حسب ابن خلدون) ظهر بعدها المولى إدريس الأكبر عام (172 هـ) فكانت (غمارة) أول من بايعه من القبائل وشد أزره منذ عام (188 هـ) للقضاء على الخوارج وفصل المغرب عن الدعوة العباسية (بالرغم عن وجود أشراف عباسيين بغمارة[10] وفي عام (213 هـ) قسم المغرب بين أبناء المولى إدريس الإثني عشر فاختص (القاسم) بالمنطقة ثم انتقلت إلى أخيه (عمر) مع باقي الساحل المتوسطي إلى أوائل القرن الرابع الهجري حيث ظلت حواضر الهبط مراكز حضارية في قبضة الأدارسة فالحموديون وهم من حفدة الأمير عمر ظلوا (رغم انتشار دولتهم بالأندلس بعد الأربعمائة) في مدشر (تازغدرة) بغمارة ولهم عقب بالصخرة من بني كرفط بخندق البيرفي بني مسارة (الدرر البهية للفضيلي، ج 2، ص 156) وكذلك العمرانيون الذين مازالت فئة منهم بسماتة وحجر النسر وبني خالد في غمارة ومنهم أولاد التبر بفاس (الدرر، ج 2 ، ص 171).

وكانت منطقة الهبط منذ القرن الثالث ممراً لقوافل تجارية تنحدر من (قرطبة) لتتجه عبر (بصرة الكتان) على نحو 18 كلم من سوق أربعاء الغرب إلى (سجلماسة) ثم اليمن والبصرة الشرقية – حسب ابن خرداذبة والاصطخري وابن حوقل – وكان من مظاهر التطور الاقتصادي في هذا المسار وخاصة في سجلماسة التعامل بحوالات مصرفية بدل عملة التبادل المحلي.

وهنا وقعت المنطقة في أرجوحة بدأت بسطو الأمويين الأندلسيين عليها عام (337) تخلله صراع حاد بين (مغراوة) و (بني يفرن) انتهى بانتصار الأمويين عام (387 هـــ) على المغراويين الذين ظلوا مع ذلك متمسكين بالمنطقة طوال نحو مائة سنة إلى عام (460 هـــ) فانقرضوا بظهور يوسف بن تاشفين[11].

والذي يلاحظ من هذا الصراع بين قادة العدوتين تبلور مظاهر الفتنة بين فئات مشرقية مثل اليمانية ومضر و فئات أندلسية مغربية انتقل بعضها إلى الريف حيث أسست طائفة منها مدينة بكاملها في بني قميل بين مثيوة وبني بوفراح – عام (209 هـــ-824 م) (المغرب للبكري ص 70) – على رأسها محمد بن أبي عون ومحمد بن عبدون وجماعة من الأندلسيين البحريين. وكذلك آل بنعبد الله الذين أقاموا قرية تحمل إسمهم في عمالة الحسيمة دائرة بني ورغيال وآل الناصر التطوانيون وغيرهم في ضفاف (وادلو).

ولعل هذا التجمع المغربي الأندلسي على طول الساحل الجنوبي للمتوسط كان نتيجة للهجمات التي قام بها القراصنة السكندنـــافيون والتي تبلورت عام 230 هـــ/ 844 م في غارتهم على لشبونة واشبيلية ومدينة نكور ونجد حتى في مرسى بجاية على بعد 175 كلم شرقي الجزائر مشتى الأندلسيين في القرن الخامس (ابن خلدون، ج 1، ص 619) حيث بدأ التبادل مع البندقيـــة وبيزا وجنوة ومرسيليا ومن هذه القبائل الأندلسية بنورزين بغمارة أصلهم من سهل بني رزين Albarracin قرب شنتمرية وهي قبيلة هوارية.

وفي عام (470 هـــ) جاز ابن تاشفين إلى الأندلس استجابة لصرخة المعتمد بن عباد إلا أنه أبا قبل ذلك إلا منازلة سكوت لتحرير سبتة وما انتقض من غمارة

فهدم (نكور) وعندما خلفه ولده علي بن يوسف عام (500 هـــ) واصل تحصين الريف بإقامة قلاع مثل قلعة (أمركو) وظل رجال غمارة يناوئون إلى أن توفي عام (537 هـــ) فانضم مصامدة المنطقة في غمارة ووادي لو وتطوان وباديس إلى الخليفة الموحدي عبد المومن ابن علي الذي اقتحم الريف والهبط بعد عام (542 هـــ) وعزز موانئ الريف بنحو مائة قطعة من أسطوله الذي أصبح (كما يقول أندري جوليان في (تاريخ إفريقيا الشمالية) أعظم أسطول في البحر المتوسط) وبعد وفاة الخليفة عبد المومن بايـــع الموحدون ولده أبا يعقوب يوسف عام (558 هـــ) فاتجه عام (563 هـــ) إلى استئصال شافة الثائرين مرزدغ الصنهاجي الذي انبثقت دعوته من غمـــارة عام (559 هـــ) وكذلك سبع بن منغفاد عام (561 هـــ) فعقد لأخيه أبي علي على غمارة وسبتة التي أصبحت آنذاك في طليعة مراكز إنتاج الورق الذي لا يضاهيه سوى ورق شاطبة بالأندلس.

وعندما بويع الخليفة الموحدي عبد الواحـــد الملقب بالرشيد أول عام (630 هـــ) منح الأندلسيين عام (637 هـــ) حق اللجوء إلى المغرب حسب ظهير شريف حرره قاضي الرباط آنذاك أبو المطرف بن عميرة المخزومي ولعل ذلك كان سبب انضمام الإشبيليين إلى المولى الرشيد عام (635 هـــ) عندما حاول الأمير ابن هود اقتحام مصب أبي رقراق. وقد تخللت هذه الفترة أحداث جرفت بالأندلس بعد سقوط قرطبة عام (633 هـــ) وبداية مضايقة سواحل الريف من طرف المراكب الإسبانية الصليبية حيث هاجرت فئات أندلسية إلى هذه الشواطئ من الحسيمة إلى وادي لو وكان أول لقاء بين الموحدين وبني مرين بوادي نكور حيث انتصر المرينيون عام (613 هـــ) («الاستقصا»، ج 2، ص 4) بعد أن انهارت قوى الموحدين في (وقعة العقاب) عام (609 هـــ) وتزايد الصراع دفاعاً

عن حوزة السواحل الجنوبية للمتوسط بعد أن استكمل بنو مرين احتلال المنطقة عام (684 هـــ) بجواز رابع إلى الأندلس ومر قرن كامل[12] ساده تناوش متراكم في المنطقة فاستقر بنووطاس في الريف واقتحم بنو مرين بعض أجزائها متخذين من حاضرة تطوان مركزاً جديداً بعد أن مر على بناء قصبتها في عهد الخليفة يوسف المريني نحو ربع قرن (685 هـــ) وانهزم أبو الحسن في (وقعة طريف) Reo de Salado عام (741 هـــ) وخلال ذلك كان أبو ثابت عامر المريني الذي هلك والده الأمير عبد الله بغمارة قد اختط عام (706 هـــ) مدينة تطوان كمركز لتنسيق الغارات التي كان يشرف عليها شخصيا في الريف وجبالة وكان قد مر على بناء قصبتها ربع قرن (685 هـــ) وقفز بنو الأحمر أمراء غرناطة إلى (سبتة) فاحتلوها عام (786 هـــ) فتمخضت المناوشات بين الإخوة المتناحريـــن عن احتلال البرتغاليين لهذه المدينة عام (818 هـــ/1414م) فانفسح المجال للسطو على مدن الهبط وقراه انطلق من (القصر الصغير) يوم ثالث أكتوبر (863 هـــ/ 1458م) بعد السيطرة بحراً على جزيرة المقدنوس[13] عام (841 هـــ/1437م)[14].

هنا ظهر أمراء بني راشد في جبل من جبال غمارة وهو جبل الشاون لتجميع قوى الجهاد في معقله الطبيعي الحصين. فانبرى المجاهد الشريف الحسن بن محمد العلمي المعروف بأبي جمعة فخطط منذ عام (876 هـــ/1471م) لمدينة في عدوة وادي شفشاون حيث استمد مواد عمرانها من منطقتها الثرية بالحجر الجيري الصلب الذي ساعد على تعزيز قلعتها لتحرير (سبتة) ثم استكمل عمرانها ابن عمه علي بن موسى بن راشد بعد أن توفي هو شهيداً بدسيسة الإفرنج فبنى قصبة شفشاون («الاستقصا»، ج 2، ص/161 ج 3، ص 19) وقد درس الأمير علي في قرية الخزينة بالريف وانطلقت من (قرية الخروب) بجبل الحبيب الواقع على بعد أربعين كيلومتر من تطوان عمليات أخرى خاضها بنو راشد لتحرير طنجة وأصيلا[15].

وأصبحت قلعة شفشاون أشبه بفاس متناسقة الحضارة والعمران في عداد مدائن المغرب[16] قد تعززت قصبتها وأبراجها وتحصيناتها العسكرية بأبنية امتدت مع هجرة الأندلسيين إليها خاصة في العدوة الجديدة فامتزج التزاوج منذ اللحظة الأولى بين أبهة دار الإمارة والجامع الكبير.

على أن الشبه بفاس لم ينحصر في المحيط الجبلي ووفرة المياه وانقسام الحضارة إلى عدوتين فحسب بل إن نشاط الصناع والتجار نما بسرعة في أحياء سكنية ما لبثت أن اتسمت بعد بضعة عقود من السنين بتقسيمات عمرانية برز من خلالها الطابع الحضاري والاقتصادي معا فقامت حومة الأندلسيين تغطي حوالي ثلث سكان ملأ آل بنعبد الله وحدهم الجزء من الوادي الذي يحمل اسمهم ولعل أبرز وجوه الشبه بين فاس وشفشاون (فاس الصغرى) هو هجرات الأندلسيين منذ نشأتهما الواحدة - أواخر القرن الثاني الهجري بعد وقعة الربض[17] والثانية أواخر القرن التاسع الهجري فكانت الجالية الأندلسية مع أشراف (جبل العلم) موئل القطب الكبير مولاي عبدالسلام بن مشيش أولى الفئات التي عمرت المدينة منذ تشييد معالمها أعقبتها بعد نيف وعقد من السنين موجة أخرى انحدرت من غرناطة عام (888 هـــ) بعد أن مرت بتطوان التي ظلت تصلها بشفشاون حركة مكوكية للمجاهدين الذين كانوا يغيرون على السواحل الاسبانية انطلاقاً من وادي مرتيل لللجوء عند الاقتضاء إلى معقلهم الجبلي وقد كانت للأمير علي بن موسى بن راشد[18] في غرناطة آخر معقل أندلسي جولات وصولات في محاربة الاسبان بجانب إخوانه الأندلسيين الذين التحقوا به لمواصلة الجهاد من أقرب حصن في العدوة الجنوبية وهو شفشاون وقد قام بنو راشد في أول انتفاضتهم قبيل سقوط غرناطة بتشييد تطوان التي

اختطها أبو ثابت عام (706 هـــ) كمركز لتنسيق الغارات في الريف والجبل ضد خصومه من أدعياء العرش وكان قد مر على قصبتها نحو ربع قرن (685 هـــ) وأصبحت الشاون بتواكب مع تطوان قاعدة الجهاد بقيادة علي المنضري ضد الوجود الأجنبي وكان المفروض أن تغرق الحاضرة الجبلية الجديدة في تخطيط عسكري رصين يستلزمه موقعها الاستراتيجي ولكن انبثاق روح وثابة لدى الأشراف العلميين وزملائهم الغرناطيين لم تغفل الجانب الحضاري العمراني والاقتصادي ضماناً لنوع من الاكتفاء الذاتي في منطقة قد يعزلها الجهاد الموصول عن بقية الأطراف ولكن تواكب الجهاد ظل قائماً بين شفشاون وتطوان وفاس العاصمة التي بلور الجهاد فيها الأمير مولاي إبراهيم بن علي بن راشد الذي توفي بها عام (947 هـــ) بعد أن كان وزيراً لأحمد الوطاسي فقام أخوه معززاً بأفواج جديدة من الأندلسيين كان لهم ضلع في توسيع وقعة الجهاد وتركيز العمران في آن واحد بالأحياء الجديدة في المدينة وظلت الإمارة الراشدية في نضالها المتماسك زهاء القرن (876 هـــ-969 هـــ) إلى أن قام ضدها السعديون فوجه السلطان عبد الله الغالب الأمير محمد بن عبد القادر السعدي كتيبة للقضاء على الأمير محمد بن علي بن راشد عام (960 هـــ/1560م) وبذلك انهزم بنو راشد وغادر آخر أمرائهم شفشاون إلى ثغر (ترغة) عام (969 هـــ) للانتقال بحراً إلى الشرق والاستقرار بالمدينة المنورة.

وهنا بدأت مراكز منطقة الهبط تتساقط في يد العدو وقعت خلالها (مالقة) في قبضة الاسبان (892 هـــ) ثم غرناطة عام (897 هـــ) وكان لسقوط الأندلس وغزو الإيبيريين من الأسبان والبرتغاليين لسواحل المغرب الشمالية رد فعل قوي في نفوس الجماهير وخاصة (الهبط) الذي انتفض للجهاد بقيادة السعديين في

(معركة وادي المخازن) (جمادى الأولى 986 هـــ/ 4 غشت 1578 م)[19] فانهزم البرتغاليون وفقدوا استقلالهم مندمجين طوال أزيد من ستين سنة في المملكة الأسبانية فخطبت أوربا ود السلطان أحمد الذهبي المنتصر في المعركة ولم يغب عن ذهن المنصور في هذا الخضم ما كان يهدد كيان المملكة من الخارج لولا النزاعات الأوربية التي وجد بها الخليفة السعدي حاجزاً موقتاً وكان الصراع قائماً آنذاك بين بلاد النمسا وانجلترا وفرنسا وهولندا مما قلص سياسة التوسع الإفريقي الأسبانية وكان المنصور قد استولى عام (990 هـــ) على بعض منافذ الصحراء مثل توات وكورارة فتاقت نفسه إلى توحيد الكتلة الإسلامية غربي القارة الإفرقية حيث كان أمير برنو قد استعان بالسعديين على نشر الدعوة الإسلامية بالمنطقة وكان وجود بقايا جيوب الاحتلال البرتغالية وراء تخوم الصحراء المغربية يقض مضجع المنصور فاقترح على أميركاغو من آل سكية ترتيب خراج على معدن الملح بتغازي لتمويل الجهاد المشترك فرفض الأمير إسحاق طلبه فكان ذلك مطية لغزو السودان من أجل تحصين الحدود الجنوبية للمملكة. وقد شعرت (البابوية) بانهيار الحكم البرتغالي فبادرت بتقسيم النفوذ في القارة الإفريقية بين إسبانيا والبرتغال التي اعترفت لجارتها عام (1074هـــ/1663م) بنفوذ كامل على المنطقة بعد أن استمر البرتغاليون في التحكم فيها نحوا من مائتين وخمسين سنة (250)[20].

وما إن تهلهل وضع الملوك السعديين بانقسام مملكتهم إلى مملكة مراكش ومملكة فاس حتى ظهرت إمارات مستقلة كالدلائيين في الأطلس الأوسط والخضر غيلان في الهبط وعبد الله أعراس في الحسيمة وكان مولاي علي الشريف جد الملوك العلويين قد جاهد في الأندلس حيث خاض سبعا وعشرين

غزوة على عدد غزوات الرسول عليه السلام وتعلق به الغرناطيون رغبة في مبايعته فبعد صيت الأسرة العلوية الماجدة وبايعت سجلماسة الأمير محمدا بن مولاي الشريف بن علي عام (1050 هـــ) فاستنجد به الخلط الهبطيون ضد الدلائيين ثم انبرى أخوه مولاي الرشيد الذي رأى فيه المغرب قائداً حربياً جعل حداً لما تمخض عن تقسيم البلاد من خلل في الاقتصاد وتفكك في السياسة وانحلال في الحقل الاجتماعي وعندما استتب له الأمر اتخذ من تازة عام (1075 هـــ) عاصمة له وهاجم عبد الله أعراس أمير الحسيمة وهزم الخضر غيلان الذي فر من القصر الكبير إلى أصيلا ثم إلى الجزائر واعتقل رئيس تطوان أحمد النقسيس واستولى على زاوية الدلاء عام (1071 هـــ) وفي السنة التي توفي فيها (1082 هـــ) وجه كتيبة من الفرسان إلى طنجة لتحريرها وكان البريطانيون قد استقروا بها بعد أن زوج اخوان السادس أخته لكارلوس الثاني ملك انجلترا موجهاً إليه العروس بمفاتيح طنجة مما حدا فرنسا إلى التفكير في احتلال مراكز في ساحل الريف وخاصة (الحسيمة)[21] حيث كان (رولان فريجوس) (R. Fréjus) يراوغ لتأسيس شركة فرنسية فرفض الأمير العلوي ذلك وكانت اتفاقات بعض الملوك السعديين مع الدول المسيحية قد خلفت ذكريات مؤلمة لم تزل عالقة بنفوس الشعب وهذا ما حدا المولى الرشيد إلى عدم استئصال أساطيل القرصنة بكل من (مرتيل) و(أبي رقراق) الذين كانا يشكلان حاجزاً دفاعياً ضد المغير الأوربي الذي كان يتعلل بأبسط الأسباب للتدخل في شؤون المغرب و الانتشار على الساحل كالانجليز في طنجة والبرتغاليين في البريجة (الجديدة) والأسبان في المعمورة (المهدية) وأصيلا والعرائش بينما طفق الفرنسيون يمخرون بسفنهم الحربية عباب المتوسط على طول الساحل بين الريف ومصب الملوية فقام المولى الرشيد بتحصين مرسى الحسيمة والمزمة وحجرة نكور وصارع الانجليز الذين كانوا يعملون من وراء الخضر غيلان.

وبعد وفاة المولى الرشيد آلى المولى إسماعيل على نفسه تحرير الجيوب المحتلة من ربقة البرتغاليين والأسبان ففك المهدية من القيود التي ظلت تخنقها نحوا من سبعين سنة (1092 هـ) ثم حرر طنجة عام (1095 هـ) ثم العرائش وأصيلا (1101 هـ) واستغـرق المولى إسماعيل أزيد من ربع قرن (1083-1111 هـ) في النضال الدائب لتحرير المراكز المحتلة ولولا ازدواج الجبهتين -جبهة العدو الأجنبي وأدعياء الملك - لاستطاع أن يحرر ما بقي من مدن ساحلية في قبضة الأجانب مثل الجديدة وسبتة ومليلية و في هذه الفترة اندرجت منطقة غمارة والشاون في سلك المغرب الموحد الهادئ عدا فترة اعتلاء السلطان المولى عبد الله بن المولى إسماعيل الذي لم يكن في مستوى والده فاستبد أحمد الريفي قائد الثغور الشمالية فصده عن احتلال تطوان قائدها عمر لوقاش الذي استخفه الظفر فطمح إلى اعتلاء العرش فظل المغرب طوال ثلاثين سنة يتأرجح بين الأدعياء والطامعين فقتل الثائر أحمد بن علي أمير الريف واستعاد المغرب أمنه وطمانينته في ظل السلطان محمد بن عبد الله الذي بويع عام (1157 هـ) فعزز الثغور بحاميات قوامها 16.500 جندي وأقام الأبراج في المراسي وعزز حماية المياه الإقليمية بخمسين سفينة حربية منها ثلاثون فركاطة يديرها ستون قائداً وخمسة آلاف بحار وألفان اثنان من الرماة وتولى بعده ولده مولاي اليزيد (1204-1206 هـ) فاستأنف محاربة الأسبان واعتقل قناصلهم ورعاياهم بالصويرة والعرائش ثم قام المولى سليمان (1238-1206 هـ) بإخماد ثورة الأخماس في غمارة عام (1208 هـ) وقد رشح المولى سليمان للملك ابن أخيه المولى عبد الرحمٰن بن هشام وأصبح أساس الروابط الدبلوماسية مع أوربا ضمان حرية التجارة وحل المشاكل القرصنية بالكف عن الجهاد في البحر ولكن فرنسا أبت إلا العمل على تقليص الأسطول الوطني وأجبرت المغرب بعد

معركة (إيسلي) على التنازل عما كان يتقاضاه من تعويضات من دول أوربية مثل السويد والدانمارك وهامبورغ وبريم وأثارت ضد المغرب حربا شعواء لمساندته للزعيم الجزائري عبد القادر بن محيى الدين وانتهى الأمر باستقرار فرنسا في عاصمة الجزائر في محرم 1246 هـ/ 5 يوليوز 1830 وهنا وجد الأسبان المجال لاحتلال (الجزر الجعفرية) وأقاموا الأبنية في الحدود بين سبتة والأنجرة بدل الأكواخ الخشبية فهدمها الجمهور وكانت ذريعة لإشعال حرب تطوان التي انهزم فيها المغرب يوم 13 رجب 1276هـ/5 يبراير 1860 وقد اضطر السلطان إلى طبع سياسة الدولة بطابع جديد استجابة للوازم العصر فاتخذ من طنجة عاصمة دبلوماسية يشرف على الدبلوماسية فيها وزير البحر وعندما بويع الحسن الأول عام (1290 هـ) أقام بأشقار (Cap Spartel) قرب طنجة برج المنار لتوجيه السفن المغربية الأجنبية في المحيط واستعرت عام (1310 هـ) معركة عنيفة بين أهل غمارة ومجموع الريف من جهة و الأسبان من جهة أخرى لتطاول هؤلاء على مساحات وراء الحدود وما كاد المولى الحسن الأول يلفظ أنفاسه في ثالث ذي الحجة عام 1311 هـ/1894م حتى بدأت القضية المغربية تتسم بطابع دولي من جراء الصراع الذي تولد عن أطماع الدول الأوربية التي شجعت فرنسا على اقتطاع أطراف المغرب الشرقي بفرض اتفاقيتي 1319 هـ (20 يوليوز 1901 و20 أبريل 1902) أعقبتها معاهدة فرضت على المولى عبدالعزيز في (14 ذي القعدة 1328 هـ/17 نونبر1909) ابتزت فوائد جديدة في الحسيمة وسبتة مع تعويضات حربية بدأت في العام التالي تحتل العرائش والقصر الكبير.

وأسفرت الدسائس المنسقة بين بعض دول أوربا عن تشديد الضغط على المغرب بواسطة القروض الإجبارية وحركات التهدئة المتعللة بحماية الرعايا

الغربيين والتخوم الشرقية المجاورة للجزائر وما كاد نبأ توقيع معاهدة الحماية يطرق الأسماع حتى انتفض السكان في مجموع أنحاء المغرب وكان المجاهد محمد امزيان قد انبرى قبل ذلك عام 1909 فاصطدم بثلاث فرق أسبانية مات من رجالها جنرالان اثنان وعشرة آلاف جندي ثم ثارت شفشاون وتطوان عام 1913[22] وقد انبرى آل عبد الكريم الخطابي غب الحرب العظمى لمواصلة الغارات على الأسبان وكان والد الزعيم محمد بن عبد الكريم الخطابي قد حاصر (تفريست) فمرض وتزعم ولداه تحرير (دار أبارا) المحتلة بثلة من المجاهدين الأشاوس الذين لم يبلغوا عدد رجال أهل بدر فطاردا الأسبان بعد انهزام شنيع مات منهم في غمرته أربعمائة جندي وستة ضباط وتعزز الروافة بالعتاد والمدافع والذخيرة المسلوبة وكان زعيم الريف قد أضاف إلى تكوينه الإسلامي في جامعة القرويين دراية سياسية وحنكة عسكرية باتصاله بالأسبان في (مليلية) حيث تولى القضاء واكتشف نقاط الضعف عند الخصم فعزل من منصبه بعد احتجاج والده ضد احتلال الشاوية واعتقل مع أخيه عام (1920) ثم أطلق سراحهما فكانت نقطة انطلاق كللت بمعركة (أنوال) التي انهزم فيها الأسبان يوم (21 يوليوز 1921) بعداصطدام شديد مدة ستة أيام استولى المجاهدون الريفيون على عشرات المراكز الحربية و(220) مدفع و(20.000) بندقية ومليون خرطوشة علاوة على السيارات مما ساعد الجيش الريفي وفي ضمنه مجاهدو شفشاون على خوض غمار موقعة (عريت) والضرب على أيدي الأسبان الذين طوردت فلولهم إلى أرباض مليلية ثم توبعت المعركة بين مليلية والحسيمة[23] أسفرت عن أسلاب تعزز بها الجيش الريفي فاستدعي الجنرال برانجي قائد عملية الريف ومقيم إسبانيا العام بالشمال إلى مالقة للتشاور حول الصلح ولكن العزم قر على الصمود بحشد خمسين ألف جندي أسباني لتطويق بني عروس وخاصة أجدير

-أحد معاقل آل بنعبد الله - وفي يوم خامس وعشري مارس (1922) تصدت المدفعية الريفية لجيش العدو حول الحسيمة فخسر (برانجي) ثمانية آلاف بين قتلى وأسرى ودمر المغاربة مراكز كما أغرقوا بوارج حربية بمفعول سفينتهم الوحيدة واهتاج الأسبان وانصاعوا للاتفاق ولكن مطالبة الريفيين باستقلال المنطقة مع المغرب الشمالي عن النفوذ الأسباني عرقل المهادنة وفي عام 1923 استولى رجال المقاومة على مراكز العدو بين (جبل درسة) وشفشاون وكبدوه هزيمة فظيعة حول مدينة (داغيت) تخرج بعدها موقع الجيوش الأسبانية فبادرت حكومة مدريد بطلب الصلح وانتدبت وفدا للتفاوض فأصر الريفيون على إلغاء الحماية بينما عرض الأسبان على الزعيم ابن عبد الكريم النيابة في الريف عن خليفة السلطان وكانت الحكومة الريفية تعتبر نفسها مستقلة في نطاق جمعية وطنية ترأسها الزعيم وخلفه عليها أخوه امحمد وساعده وزراء للمالية والخارجية والتجارة وكان دستور الجماعة المجاهدة التي ظلت عالقة بالعرش المغربي[24] يطالب بإلغاء كل اتفاق يمس بحقوق المغاربة واستقلالهم وتعويض الريفيين عن الخسائر التي لحقت بهم خلال اثني عشر عاما من الكفاح وقد أوفد الزعيم رسله آنذاك إلى باريس ولندن وفي طليعتهم أخوه امحمد عام (1923) ووجه عريضة لعصبة الأمم وكان للزعيم اختصاصات القائد الأعلى للجيش من أجل رسم خطوط الدفاع وقد تعزز جانب هذا الهيكل عام (1924) بانضمام قبائل الجبل بين تطوان والأنجرة ووادي لو وشفشاون ثم قوات أخرى من الفنيدق إلى العرائش ضمن منطقة الهبط فاضطر رئيس حكومة مدريد الجنرال (بريمودي ريفيرا) إلى استيناف المفاوضات فجدد المجاهدون مطالبتهم بجلاء الأسبان عن المغرب ودفع تعويضات قوامها عشرون مليون بسيطة وخمس عشرة طائرة ومائة وعشرون مدفعا ولكن الأسبان رفضوا وبدأوا مع ذلك ينسحبون عن

مائتي مركز من مراكزهم وهنا شعرت فرنسا بخطر هذه الاندلاعة التي توشك أن تهدد وجودها جنوبي المغرب ففتح قائدها المريشال اليوطي جبهة جديدة وكان يحسب أن أسبانيا ستكفيه هذه المئونة ولكن توالي الهزمات الأسبانية حدته إلى المبادرة بالهجوم على الحصون الأمامية الريفية في وادي ورغة وكان جانب من الفكر العام في كل من فرنسا واسبانيا قد بدأ ينظر إلى الزعيم محمد بن عبد الكريم كبطل لاستقلال المغرب ويدعو إلى مساعدته مما حدا الحزب الراديكالي والاشتراكي إلى مطالبة الحكومة الفرنسية بجعل حد لهذه المغامرة بمفاوضة الزعيم الريفي لإقرار الصلح ولكن المريشال (بيتان) الذي عينته فرنسا لقيادة العمليات كان من أنصار مواصلة الحرب بتطويق الريف وإثارة القبائل ثم مهاجمة قلب المقاومة وبعد انهزام فرنسا في (ورغة) فكرت في تنسيق جهودها مع إسبانيا التي أنهكتها حرب الريف ففكرت في احتلال (أجدير) لإنقاذ سمعتها ونجح (بيتان) في إقناع الجنيرال (ريفيرا) الأسباني بالنزول في (الحسيمة) معززا بالأسطول الفرنسي ثم احتلال أجدير وكان اليوطي قد أقيل من منصبه كمقيم عام بالمغرب وخلفه السيد (ستيغ) وتأزمت الحالة لأن عوامل الثورة الريفية اندلعت في الحواضر لاسيما بعد وصول المجاهدين إلى تازة وتطوان في حملات ظافرة بالبيبان والكيفان وبعد أن تواردت رسل زعيم الريف إلى قواد الأطلس تدعوهم للانتفاضة مع الشمال وقاطع الناس مدارس من الحماية خاصة بفاس فأحست فرنسا بتزايد الخطر الداهم الذي أصبح يهددها لا في المغرب وحده بل في إفريقيا فحشدت في ربيع (1926) اثنين وخمسين جنرالا ومائة وعشرين ألف رجل واثنين وعشرين سربا من الطائرات وعتادا ضخما للقيام بحملة مشتركة ورغم كون (ستيغ) لم يكن يرى سوى وسيلة واحدة لإنقاذ الموقف وهي التفاوض حيث طار لباريس وأقنع وزير الحرب فإن الحكومة الفرنسية لم تقتنع فأسفرت

الحملة المنسقة التي عززت بعناصر التخاذل ودعاة الهزيمة من رجال القبائل والمشعوذين عن استسلام محمد بن عبد الكريم يوم خامس عشر ماي (1926) فنفي مع أخيه محمد وباقي عائلته إلى جزيرة (لارينيون) وقد قضى الزعيم في منفاه إحدى وعشرين سنة قررت فرنسا إثرها نقله عام (1947) إلى بلادها فدبر مكتب المغرب العربي لدى نزول الزعيم وأسرته بقناة السويس خطة لاختطافه فتمت العملية بنجاح واستقر ابن عبد الكريم مع عائلته بالقاهرة وأكرمت مصر وفادته واتصل بجلالة الملك الراحل محمد الخامس عام (1960) أثناء رحلته إلى الشرق فأقنعه جلالته بالعودة إلى الوطن وقرر الزعيم الرجوع للاستقرار بطنجة ولكن المنية عاجلته يوم حادي عشر رمضان 1382 هـ/6 يبراير 1963.

وما لبث المغرب بعد توقف الجهاد الحربي أن تلاحم في نطاق حركة وطنية اتصلت خيوطها (عام 1930) بعد صدور الظهير البربري بين الشمال والجنوب وكانت المقاومة مازالت مستمرة بنواحي الأطلس والصحراء إلى عام (1936) فلم يمر آنذاك أكثر من عقد من السنين حتى بادر جلالة المرحوم محمد الخامس في رحلته إلى طنجة عام (1947) بالمطالبة بالانضمام إلى الكتلة العربية المستقلة وكان رحمه الله قد مهد لذلك في مؤتمر آنفا الدار البيضاء عام (1943) بحيث لم تدم حماية فرنسا وإسبانيا فعلا أكثر من عشرين سنة (1936 - 1956) بفضل الجهاد المشترك الموصول بين جميع أجزاء المغرب الحر.

الهوامش

1) تسمى أيضا الشاون وشيشاون وقد وهم البكري فظن أن شفشاون تقع على بعد ثلاثين ميلا من نفيس (المغرب الأقصى ص 154) وهو يقصد شيشاوة.

2) المجلة الأسيوية – المجلد العاشر ص 152 – و في شرق المنطقة بين عين بردة وتمزقانة بحدود مثيوة يقوم أمام جرف البهموت كاف العروس وهو مغارة طويلة يقال إنها تغطي مدينة جوفية عتيقة كما توجد في مدينة مزراوة أنقاض مدينة توصف بأنها عتيقة أيضا.

3) يوجد كتاب لابن عرضون الشفشاوني يسمى (مناقب موسى بن نصير وأخبار سكان شفشاون).

4) يظهر أن مياه المحيط كانت تصل آنذاك إلى ممر تازة فكانت السهول مغمورة بالمياه ولعل الإنسان الأول المنطلق من الشرق اختار الجبال ممرا له فمر بجبل الشاون بعد خروجه من تافوغالت في المغرب الشرقي لينطلق عبر الاطلس إلى فاس ومنها عبر سهول الغرب إلى الرباط ثم أنفا وبعد انحسار المياه إلى المحيط وقع الجفاف جنوبا فانتقل صنف من الإنسان الأول من الصحراء ليلتقي بالإنسان الشرقي.

5) انتشرت صنهاجة شمالا فيما يسمى ب (جبل صنهاجة) الواقع جنوبي سبتة بجوار (نكور) (البيذق ص 46) /الاستبصار– ص 129 طبعة زغلول/ وصف إفريقيا – ليون الإفريقي ص 12 عام 1956) وكذلك (صنهاجة السراير) بإقليم الحسيمة تضم كتامة وتوجد فرق منها بفاس (ابن خلدون ص 151) وجبل يزناسن والقصر الكبير وناحية مراكش.

6) محمد بن الحسن بن أحمد بن محمد الوزير (1132 هـ) وأحمد اليحمدي وزير المولى إسماعيل (راجع «سنا المهتدي إلى محاسن الأحمدي» لعلي مصباح الزرويلي الأخماسي (1130 هـ).

7) وقد تحدث المؤرخون عن وجود مدينة Jagath قرب تطوان وAccra بأسفي.

8) كانت منقوشة على حجر قد كتب عليها (احنا بني افرانم من كنعان لا نحمل الحكَرة) (ومعناها نحن بني افرانم لا نتحمل الاحتقار) و مازالت كلمتا (احنا) و(حكَرة) مستعملتين في العامية المغربية وينتج عن ذلك كما لاحظه كوتيي في (العصور الغامضة) أن اللغة العربية دخلت إلى المغرب مع هؤلاء الكنعانيين قبل الإسلام بنحو ألف وسبعمائة سنة وقد أشار إلى ذلك مخطوط في مكتبة (افرانكو) بمدريد نص على أول قطعة بحرية قد انطلقت من أصيلا.

9) المغرب في ذكر بلاد إفريقية (المغرب) وهو جزء من مسالك البكري طبعه (دوسلان) بالجزائر عام 1911 (ص 90-92).

راجع دور (المزمة) في بلد نكور في هذا المجال (المغرب ص 99) /ابن عذارى، ج 1، ص 252، طبعة بيروت 1950/ دوكاستر- الوثائق الغميسة - السلسلة الأولى- العلويون، ج 1، ص 21 - 33/ الذخيرة السنية، ص 39/

والمزمة حسب الإدريسي تقع على بعد 20 ميلا من (بوزكور) وهم اسم نكور (راجع «وصف إفريقيا» المقتبس من «نزهة المشتاق»، الإدريسي، ص 111 - طبعة الجزائر 1957).

10) يظهر أن العباسيين أشراف منعدمون بالمغرب («الاستقصا»، ج 3، ص 108) عدا في غمارة حسب الاستاذ عبدالله كَنون (مجلة «لسان الدين»، ج 4، ص 17، من السنة الثامنة).

11) وفي هذه الفترة زرع قاسم بن محمد الملقب بكَنون بذور الشيعة في غمارة وهلك في قلعة (النسر) وخلفه ولده أبو العيش أحمد بن القاسم الذي دعا للناصر الأموي ونقض طاعة الشيعة وقد ظهر أبوعبد الله الشيعي بكتامة داعيا للرضى (تاريخ ابن خلدون، م. 6، ص 447).

12) إلى هذا العهد كان مجموع شمال المغرب يعرف بسوس الأدنى (راجع البيان لابن عذارى وكتابنا (سوس بوابة الصحراء) ولعل التسمية جاءت من الأندلس حيث كان شمال المغرب أقرب إليها من (سوس الأقصى).

13) المعروفة في الخرائط القديمة باسم (جزيرة المرجان) Ile de Corail وقد سميت أيضا بجزيرة الثورة كناية عن جهادها ضد العدو المغير.

14) وقد سيطر الأسبان في نفس الوقت على القصر الكبير وأصيلا وطنجة.

15) راجع أيضا (وثائق دوكاستر - السعديون - السلسلة الأولى - م 1، ص 5 - 135، م.3) حيث أشار إلى الأمير إبراهيم بن علي بن راشد وزير أحمد الوطاسي المعروف عند الإسبان ب Malabrin والموصوف بزعيم شيشاون.

16) «مرآة المحاسن» لمحمد العربي الفاسي، ص 168، الطبعة الحجرية بفاس.

17) كان عدد الأسر المهاجرة ثمانمائة (800).

18) الخزينة مدينة في الريف حيث درس مولاي علي بن راشد أمير شفشاون وهي اليوم - كما يقول Moulièras - كما كانت منذ عشرين أو ثلاثين قرنا. Le Maroc Inconnu, T.1, p. 120 .

19) كانت مدينة القصر الكبير هي منطلق الجهاد في الهبط وكان آل الفاسي الفهري يقطنونها منذ أن ارتحلوا إليها من (مالقة) في القرن الرابع الهجري فكان لهم حظ كبير في (معركة وادي المخازن) بعد أن عادوا من فاس إلى مسقط رأسهم بها فسموا بالفاسيين.

راجع «مولاي علي بن راشد» أمير شفشاون للأستاذ محمد بن عزوز حكيم - طبعة تطوان 1950 - وكذلك كتاب فولان Fulan (نظرات حول الريف والشاون) - طبعة لندن 1935 / الإحياء والإنعاش بذكر من استوطن قلعية وشفشاون قديما وحديثا من أبناء سيدي ورياش للحاج العربي الورياشي/ لمحات من تاريخ الأخماس وشفشاون لأحمد الريســوني جريدة القصر 1960 - عدد 4 عام 2.

20) في آخر السعديين كانت كثير من المراكز المغربية قد احتلها البرتغاليون فحررها العلويون الذين قاموا بدور تحريري وعمراني هام في منطقة الشاون حيث قام السلطان محمد بن عبد الله بتعيين رجالات أكفياء على رأسها أمثال علي العروسي البوزراري وإلى شفشاون والقائد العياشي الذي كان عاملا على تارودانت وأحمد بن بلة الشياظمــي (عام 1190 هــ) (تاريخ الضعيف ص 179) وكان القائد على طنجة آنذاك هو محمد وبلة الشياظمي وكان (أحمد بن حدو) قد عين على ولاية الإقليم في العهد الإسماعيلي مع ابن أخيه أحمد بن علي الريفي (1125 هــ) بعد وفاة القائد علي بن عبد الله الريفي (ص 96) وكان من بين هؤلاء الولاة مجاهدون عرفوا باستماتتهم في الكفاح ضد العدو وقد استمر هذا النضال في الشاون حيث عرفت هذه المدينة المجاهدة أحد أبنائها وهو الفدائي عبد الله الشفشاوني مدرب منظمة اليد السوداء الذي نفذ الفرنسيون فيه الحكم بالإعدام في 13 ذي الحجة 1374 هــ /2 غشت 1955 بسجن العادر.

21) طمع الأسبان منذ القرن السادس عشر الميلادي في جزر المزمة الثلاث الواقعة في الفرضة التي ينصب فيها وادي نكور ووادي غيس وفي مدينة المزمة التي هدمها مولاي الرشيد عام 1666 وهي غير مدينة نكور خلافا لابن خلدون وأكبر هذه الجزر هي المعروفة بحجرة نكور حيث أسس الأسبان مركزا عام 1673 م.

(دوكاستر-الفلاليون - السلسلة الثانية ج 1، ص 21) وقد لاحظ فريجوس في رحلته أن مرسى البوزيم Albouzème تقع على بعد ثلاث مراحل غربي نكور وهو موقع مدينة المزمة القديمة وان واليها في عهده كان هو الشيخ أحمد اعراس صهر مولاي رشيد الذي تنازع مع اعراس وهدم مدينته لرفضه معونته لانتزاع فاس من الدلائيين (ص 122) ويزعم أن اعراس كان قد اودع في قصبة المزمة حيث كان يسكن، ثلاثة ملايين دينار ذهبي (ص 128).

22) في عام 1913 حاول الأسبان الهجوم على الشاون فاصطدموا بقبائل (جبالة) التي أوقفتهم في حوز تطوان حتى اضطروا إلى الاتفاق مع الشريف الريسوني الذي كان نفوذه ممتدا شمالي (جبالة) فهادن الأسبان عام (1337هـ/ 1918).

23) الشاون هو المركز الأساسي للأخماس في طريق الحسيمة بكتامة.

24) يزعم الأسبان أن الزعيم ابن عبدالكريم كان يعتزم إقامة حكم جمهوري وهي نفس الدعوة التي روجها أنصار الملكية الأسبانية عندما ادعوا أن المهاجرين الأندلسيين إلى المغرب أوائل القرن العاشر الهجري أقاموا ثلاث جمهوريات حول نهر أبي رقراق وكان ذلك دسيسة منهم لحمل الملوك السعديين وعلى رأسهم المولى زيدان على محاربتهم وطردهم من المغرب والواقع أن الأندلسيين إنما شكلوا لتعزيز جهادهم ديوانا سياسيا على نسق (آية الأربعين) التي كان العمل جاريا بها في الأطلس وحتى في الأندلس ولم يسبق للمغرب وحتى معظم القارة الأوربية أن عرفت في ذلك العصر نظاما سياسيا جمهوريا وقد بادر الزعيم ابن عبد الكريم بمجرد عودته من المنفى ففند هذا الزعم مخاطبا جلالة المرحوم محمد الخامس ب (ملكي).

الجرائم المالية :

إلى أين ؟

إدريس الضحّاك

تعني الجريمة المالية بصفة عامة (ودون الدخول في التفاصيل والمناقشات الفقهية) استيلاء غير مشروع على المال. ويختلف المنظور إلى المال باختلاف الأديان والإيديولوجيات. بالنسبة للأحلام لا ينظر إليها إلا في إطار شامل إذ لا يمكن تصوّر مفهومها إلا إذا رُبطت بتصوّر الإسلام في العقيدة والخلق ومصير الكون. وهكذا فإن الكون كلّه لله، وأن الله سبحانه دلل الكون للإنسان الذي هو مستخلف فيه يملك المنفعة دون الرقبة، عليه أمانات أوكلت إليه تتطلّب منه الرعاية وحُسن الأداء. من هذا الاستخلاف العام يخرج الاستخلاف الخاص ومنه ما يوجد تحت يده من أملاك وأموال، ولذلك يأمر الله بالإنفاق منه لوجهه ﴿وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُم مُسْتَخْلَفين فِيهِ﴾ فالأنسان وكيل على المال

يتصرف بما أمر به الموكِّل سبحانه، ولذلك كانت نسبة المال للبشر نسبة ظاهرية فقط لإشباع رغبة البشر في الاستحواذ على المال ولأن شيوع المال مدعاة للضياع لذلك قال تعالى ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُم بَيْنَكُم بِالباطِلِ﴾. إذن فملكية المال هي ملكية إدارة وملكية منفعة وليست ملكية مطلقة، بل إنها مجرّد أمانة واستخلاف، تقاس التصرفات فيها طبق مقاييس العدل والصّدق والإنصاف. هذه الرؤية الإسلامية مع الأسف الشديد لم تعد مسيطرة حتى في العالم الإسلامي، فهاجس الحصول على المال وإن كان قديماً قدم الإنسان فإنه سعي مشروع بالقدر الذي لا يُلهي القلب للتفرّغ للعبادة، وبالتالي فإن كسب المال هو بذاته عبادة إذا كان مشروعاً، إذ لا يتفرّغ القلب للعبادة إلا به، وما يُتوصّل به إلى العبادة فهو عبادة، والمبالغة في كسب الدنيا تكون عائقاً أمام تفرّغ الإنسان لعبادة الله وهي محظورة ديناً لأنها تؤدّي إلى الاحتكار وإلى انعدام الصدق في التّعامل وإلى الغشّ ولذلك قيل أن الجاري مرزوق والمحتكر ملعون، ولا يحتكر إلا خاطئ.

هذه النظرة المعنوية للمال هي الحصّارات الحقيقية التي توجد لدى كلّ مؤمن بدين معيّن سواء كان الإسلام أو غيره. وإلى عهدٍ قريب كانت هذه الحصّارات تقلّل من عدد الأشخاص الذين يسعون إلى مخالفة ذلك وإلى الاتجاه نحو المال واعتباره هدفاً يتجاوز المنفعة، لكن تغير فسيطرت اللهفة نحو المال على القيم الأخلاقية فنتج عن ذلك الانحراف الاجتماعي الذي رافقه انحراف قانوني. وأهمية المال هذا حملت كل الحضارات على التعامل معه بأسلوب يختلف من مدنية إلى أخرى. فبالنسبة للرّومان وصل بهم الحال إلى تفضيله على كرامة الجسم الأدنى وذلك بتمزيق جسم المدين وتوزيعه على الدائنين وهو الأمر

الذي ترك آثاره السيّئة على بعض القوانين بعد ذلك، وانسحب على المغرب فيما عُرف بالإكراه البدني، بحيث إن المدين يُحرم من حرّيته نتيجة دين خصوصي أو عمومي عليه، ومن حسن الحظ أن القانون الذي يقضي بالإكراه المدني كان إلى عهد قريب منفّذا في المغرب حتى ألغاه اجتهاد المجلس الأعلى في أحد أحكامه حيث اعتمد على اتفاقية دولية وهي الفصل الحادي عشر من العهد الدولي لسنة 1966 حول الحقوق السياسية والمدنية للإنسان واعتبر أن الاعتداء على جسم الإنسان أو حريته نتيجة مال مدين به يخالف حقوق الإنسان، وطبّق الاتفاقية ضدا على القانون الوطني الذي لا يزال العمل به جارٍ إلى حدّ الآن بالنسبة للديون العمومية وخاصة الضرائب.

انحراف الإنسان عن هاته المقتضيات الدينية والأخلاقية له عوامل متعدّدة وعلى رأسها الفقر الذي تزداد الهوّة فيه اتّساعاً بينه وبين عالم الغني. وقد قلت في إحدى التدخّلات أن 285 شخصا في العالم يملكون ثروة ثلث سكانه، وأن دخل 500 شخص في الدول الأكثر غنى يعادل دخل 416 مليون شخص من الدول الأكثر فقراً كما ورد في تقارير برنامج منظمة الأمم المتحدة للتنمية عن التنمية البشرية لسنة 2006، ناهيك عن ازدياد الفقر في العالم وارتفاع نسبة من يتقاضى أقل من دولارين التي وصلت هذه النسبة 40 % من سكّان العالم، وزاد الأمر استفحالا ما تعرفه العولمة من تقليص كل شيء وتسريع التاريخ، والإنسان يحاول التكيّف معها في أعماله الشرعية أو في تنفيذ رغباته غير المشروعة ومنها الحصول على المال الخبيث، إنها مغامرة التاريخ المشترك التي تهيّؤها للألفية الثالثة التي نجهل نتائج عيشنا فيها خصوصاً في الأسواق المالية بشطريها الشرعي وغير الشرعي تلك الأسواق التي لم تعد الشمس تغرب عنها كما قال «فيليبي الخامس». عند اكتشاف أمريكا.

ويعطي البنك الدولي في أحد تقاريره مثالاً لذلك فيشير إلى نسبة الاستثمارات الأجنبية حول العالم وإلى نسبة الجزء غير القانوني منها، هكذا يجري تحويل 500 مليار دولار إلكترونيا يومياً، ويصعب في هذا التحويل اليومي مراقبة ما هو شرعي وما هو غير شرعي، ويكفي أن أشير إلى أن من بين هذه المبالغ 300 مليار دولار في السنة يجرى تحويلها بمجرد الضغط على زرّ أو بمجرّد نقر على الفأرة التي هي جزء من الحاسوب، ففي بضع ثوان تكون مبالغ هائلة تجول العالم بأسره في سرعة الضوء، وهذا الأمر زاد الوضع استفحالا فيما يتعلّق بالمراقبة. ومما ساعد أيضا على انتشار المال الخبيث أو غير المشروع الشبكات الإرهابية في العالم، تلك الشبكات التي جعلت سلطات الأمن في جميع أنحاء العالم تتّجه لمحاربة الإرهاب وتترك المجال فسيحاً للمال الخبيث وتداوله عبر أنحاء الدنيا وكان من نتيجة ذلك أن ازدادت نسبة ذلك المال بالنسبة للمخدّرات بالقياس إلى سنة 1960 حوالي 300 مرّة.

ولم يعد الأمر مقتصراً على غسل الأموال أو الرشوة أو غيرهما من الجرائم المالية وإنما وصل الأمر إلى عالم السياسة بحيث أصبح هؤلاء المرتكبين لجرائم الأموال يخوضون عالم السياسة وعالم الاقتصاد ويسيطرون على أصحاب القرار في الميدان الاقتصادي والسياسي. وهذا الأمر ليس مقتصراً على الدّول الفقيرة أو السائرة في طريق النمو بل يشمل الدول الغنية والفقيرة، المتقدّمة والمتخلّفة على حد سواءِ من ثمّة نجد نماذج من الفساد المالي في إيطاليا واليابان وغانا وڤنزويلا والباكستان والهند وطايلاندا وأندونيسيا والبرازيل وغيرها من الدول. وبالأمس أطاحت عمليات الفساد برؤوس مسؤولين كبار في اليابان وإيطاليا وهولاندا. فرئيس حكومة اليابان أُلقي عليه القبض وحوكم جنائيا نتيجة تناوله الرشوة من شركة «لوكهيد» للطائرات بمبلغ 25 مليون دولار، وكذلك الأمر

بالنسبة لمسوولين كبار آخرين كالرئيس «إيتي» سنة 1992 و»وكولاس ناجاري أركمان» سنة 1995، و«لوغان» سنة 1995 و«مانجيد» سنة 1996 وغيرهم. وأصبحت ظاهرة الرشوة أو الحصول على المال الخبيث منتشرة في العالم بل إنه وفي الصفقات الكبرى، فإن الراشين يوجدون في الدول المتقدمة والمرتشين في الدول المتخلفة. ومن جراء ذلك نجد قوانين بعض الدول المتقدّمة تشجّع على الرشوة صراحة لكن بطريقة ملتوية، فمثلا أصبح من المعروف أن لمصطلح الرشوة أكثر من مقابل، فهي بقشيش عند البعض، أو قهوة أو إكرامية عند أخرين، وظروف حمراء في الصين وهي «بروپينا» في إسبانيا وأمريكا اللاتينية وهي «پودوڤان» في الدول الفرنكوفونية وهي «پايولا» في الفليبين، هذه الرشوة بمختلف مرادفاتها أثّرت بشكل خطير في الاقتصاد العالمي سواء كانت صغيرة أو كبيرة، ويقدّر البنك الدولي أن مبلغها يقارب مائة مليار دولار في السنة بينما تقدّرها منظمات أخرى بأكثر من 150 مليار دولار في السنة. وإذا كانت الرشوة قديمة كما قال السيد «صمويل پيپيس» وهو أول لورد بريطاني ولد سنة 1633 وتوفي سنة 1730، قال في وقتها إنه لا يرى بأساً في رشوة تُعطى تحت الطاولة، هذه الرشوة التي أحازها اللورد البريطاني تجيزها الآن كثير من الدول المتقدّمة في قوانينها، بل وأحياناً تسمح بها حتى بعض محاكمها خصوصاً بعد الستينات من القرن الماضي، وكما قال أحد وزراء الشتاد سنة 1999 أنه يجب أن يكون هناك إثنان لرقص «الصامبا» بما يعني أن طرفاً من العالم الثالث وطرفاً ثانياً في العالم المتقدّم.

ولقد أدّى الأمر منذ سنوات السبعين إلى أن كثير من الدول في العالم المتمدّن رضيت على دفع الرشوة وذلك في شكل عمولات تتراوح أحياناً ما بين

5 % إلى 30 % خصوصاً في تجارة الأسلحة وقد قُنّن لهذه العمولات وأصبح في الإمكان دفع الضرائب عنها، بل أصبحت وزارة المالية ومجلس الدولة الفرنسي ومجلس الدولة في أقطار أخرى يعتبرونها أمراً عادياً تدخل تحت اسم «F.C.E» أي المصاريف التجارية الاستثنائية، ولقد ساير القضاء في فرنسا مثلا هذا الأمر وأصدر سنة 1983 حكماً قضى بأن هذه المبالغ يؤخذ بها إذا كان دفعها لصالح المقاولة، أو كان قال «جاك بيرن» وهو برلماني فرنسي إنها ضدّ المصلحة العامة وضدّ الأخلاق لكن بالمعنى الضيّق يمكن اعتبارها في مصلحة المقاولة، بل إن شركة التأمين تعمل على تأمين هذا النوع من العمولات، وتعتبرها الدولة (خصوصاً بالنسبة لبيع الأسلحة) من أسرار الدفاع، بالرغم من أن العقد هو عقد عادي. وهكذا أصبحت العمولة المتضمنة للرشوة هي القاعدة في عقود السلاح، والأدهى من ذلك أنها تمر بواسطة مؤسسات الدولة، سواء أتعلّق الأمر بسلاح الجوّ أو سلاح البر أو السلاح البحري. والغريب في الأمر أن كل الدول الأوروبية كانت لا تعاقب الرشوة التي تعطى لعنصر أجنبي، تعاقب فقط مواطنيها. لذلك فإن قضايا الرشوة التي اكتشفت في أوروبا كانت بسبب أن من أخذ الرشوة في دول العالم النّامي سلّم جزءا منها لأحد مواطني الدولة الرّاشية، مثلا في قضية «دوما» لشركة «إلف» وهو وزير الخارجية ورئيس المجلس الدستوري بفرنسا، كذلك في قضية بيع سفن حربية لطايوان سنة 1991، قدّمت فيها رشوة مرتفعة، والذي تسلّم الرشوة وكان رئيساً للدولة آنذاك بعث بجزء منها للفرنسيين فخضع هؤلاء للعقاب طبقاً للقانون الداخلي واكتشفت الرشوة وأدّى الأمر إلى فتح ملف جنائي في الموضوع. كما أنه في الولايات المتحدة الأمريكية وبمناسبة قضية «لوكهيد» التي أشرت إليها سلفاً أدّت إلى إرشاء رئيس حكومة اليابان وألمانيين وإيطاليين قصد شراء الطائرات فانتفض المشرّع الأمريكي وأصدر قانوناً سنة 1977 وسماه «قانون ممارسة الارتشاء» هذا القانون لأول مرّة يشير إلى أنه

يمكن أن يعاقب الوطني ولو لم ترجع إليه مبالغ من الرّشوة كما يعاقب الأجنبي. وفي سنة 1988 عُدّل هذا القانون لكن لوحظ أن الولايات المتحدة الأمريكية بتطبيقها هذا القانون بدأت تخسر الأسواق الدولية وأن الصفقات لم تعد تعقد للمقاولات الأمريكية وشركاتها فاضطرت أمريكا إلى تشجيع إنشاء فروع في الدول المسماة بـــ «الجنان الضرائبية»، تلك الفروع هي التي تتولّى عملية دفع العمولات، كما أنها ضغطت على الدول الأوروبية من أجل أن تشرّع نفس القانون ولم يخف هذا الأمر، بل في اجتماع «دافوس» الاقتصادي المشهور صرّحت وزيرة الخارجية بأن الدول الأوروبية لا تريد الرشوة وهكذا تمكّنت سنة 1998 من الضغط على الدول الأوروبية لإخراج اتفاقية أوروبية إلى الوجود تشابه قانون 1977، إلا أن فرنسا ظلّت مع ذلك وفيّة لقوانينها إلى سنة 2000 حيث اضطرت تحت ضغط الولايات المتحدة الأمريكية لأن تلتحق بالدولة الأوروبية الأخرى. فالأوروبيون يعيبون على الأمريكية أنّ عقوبتهم الجنائية هي عقوبة مُخفّفة تؤدي إلى انتشار الرشوة بدل الحدّ منها بسبب ما يُعرف في النظام الأمريكي «التفاوض مع الإدارة من أجل العقوبة» بحيث يقوم ممثّل النيابة العامّة أو الوكيل العام بالتفاوض مع المتهم إذا لم تكن لديه الحجج الكافية بإلصاق تهمة أخرى غير تهمة الرشوة ويحكم بناء على هذا الاتفاق، ونتيجة لذلك تكون المتابعات ضعيفة والعقوبات خفيفة مما أدّى إلى انتشار الرشوة حسب رأيهم ممّا زاد الأمر استفحالاً في هذا الشأن هو سقوط جدار برلين وفتح الدول الاشتراكية للاستثمار.

قد نتساءل عن دور البنك الدولي وصندوق النقد الدولي وغيرهما من المؤسسات المالية والاقتصادية الدولية وعن سبب محدودية هذا الدور في

محاربة الظاهرة، إن أعضاء كل هاته المؤسسات دُول والمسؤولون في الدّول هم المتهمون بهذه العمولات، ومن ثمة فإن صندوق النقد الدّولي لم يستطع القيام بأية حركة ولا حتى بأي تشريع ما عدا تصريح محتشم لمديره سنة 1996 (جيمس ولفنسون) قال فيه : «إن الرشوة سرطان في جسم العالم وهي اختلاس لأموال الفقراء لصالح الأغنياء».

بعد سنة 1977 اتخذ الصندوق بعض المواقف حيث ربط في بعض الدّول المساعدة التي يُقدّمها بمحاربة الرشوة. وهكذا تكون الرشوة هي قبل كل شيء صراع بين الأغنياء قبل أن تكون بين الفقراء. ورغم أن الدول أخرجت هذه القوانين فإنها استمرت بنفس الطريقة التي وضعتها الولايات المتحدة الأمريكية في دفع العمولة بواسطة فروعها. مما دفع أحد المسؤولين في أوروبا إلى القول بأننا خسرنا المعركة لكننا عوض أن ندفع مباشرة من أوروبا ندفع من دول «جنان الضرائب».

أنشئت مؤسسة دولية سنة 1993 ونعرفها جميعاً هي «ترانسپا رنسي» وهي منظمة الشفافية الدولية على إثر المعركة التي كانت بين الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا، هذه المنظمة الآن أصبحت منتشرة في أغلب دول العالم لكن تقتصر لائحتها على الدّول وليس على المقاولات ولا على الشركات في حين أن هذه الأخيرة تقوم بعمليات رشوة منتظمة وحجمها عالٍ جدّاً. أستحضر في هذا المقام أنه في اجتماع بمدينة «ڤرسوڤيا» لرؤساء المحاكم العليا الأوروبية واستُدعيت لحضور هذا الاجتماع، وكنت الوحيد من خارج أوروبا، وكان من بين مواضيع الاجتماع الرشوة، وكان الكل متشائماً، لكني أتذكّر أن رئيس المحكمة العليا بإيرلاندا قال : إن لدينا قانوناً نحارب به الرشوة، فإذا ظهرت

على شخص عدّة أموال فجأة في حين أن الجميع يعلم أنه لا يمكن أن يحصّل على هذه الأموال بهذا الشكل السريع وكانت له أنشطة وعلاقات مشبوهة تقوم الحكومة إذا توفّرت شروط معيّنة بحجز أمواله وتطلب أن يثبت مصدر هذه الأموال، كلما أثبت مصدر مال معيّن إلا وأرجع إليه والباقي تصادره الدولة دون تهمة ودون محاكمة، هذا يعني أن الدولة تحاول أن تبحث، نظراً لعدم قدرتها على مراقبة ذلك، عن وسائل أخرى لمحاربة الرشوة. وممّا لا شكّ فيه أن المجتمع الدولي إلى حدّ الآن فشل في محاربة الرشوة لأنها تتزايد بانتظام وباستمرار فأصبحت ظاهرة عالمية أكبر من محاربتها بل واستقرت ونظّمت ودخلت في ثقافة التجارة والمقاولات، فكيف يمكن محاربة الظاهرة في الصين والكل يهرع للاستثمار فيها ؟ وكيف يمكن محاربتها في روسيا والدول الاشتراكية ؟ وكيف يمكن محاربتها في الدول البترولية ؟ هل يجب تقنين الرشوة ؟ هل يجب وضع قواعد لها ؟ إن التردّد في منعها يتعلّق فقط بالدّول التي تغيّر مسؤوليها باستمرار، لكن الدول الدّيكتاتورية ذات المسؤولين القارين فهذه تنتشر فيه الرشوة لأن من يسلّمها يرى أن المخاطب سيبقى في الحكم وقال أحد الأوروبيين : «كنّا نعطيها مباشرة في دولنا، أمّا الآن فإننا ننشئ فروعاً ونعطيها بواسطة الفروع»، ذلك ما أكّده حكم صادر عن القضاء النيجيري في شهر فبراير 2008 حيث حكم على «دوميز نيجيريا» ولم يحكم على «دوميز الدولية».

إذا كان هذا الأمر يتعلّق بالرشوة فإن هناك أمراً آخر ربّما هو أخطر من الرشوة، إنه يتعلّق بالجريمة المنظّمة من التجار في البشر إلى الاتجار في الأدوية إلى الاتجار في المخدّرات إلى استعمال الوسائل التقنية الحديثة من الحواسيب للاستيلاء على الأموال من خلال تحويلها من حساب إلى آخر، فالمرضى في

الجنوب والأدوية في الشمال، والشمال يبالغ في أثمنة هذه الأدوية. السيدا الآن تجاوزت 35 مليون حالة في العالم، 25 مليون موجودة في إفريقيا، وأدوية السيدا «الجينريك» تستأثر بها الشركات الكبرى بأثمنة مرتفعة، لذلك نرى الآن أن الطرح الكبير الذي تضغط على دول العالم الثالث بتنفيذه هو حماية الملكية الفكرية تعني المسك بالبقرة ليتمكن الآخرون من حلبها، لأن هذه الملكية موجودة في العالم المتقدّم والاستهلاك موجود في العالم المتخلّف، من ثمة ظهرت أفكار تنادي بـــ «أوپن ساينس» أي العلوم المفتوحة من أجل محاربة هذا الاحتكار لكن الأمر ليس بهيّن فإذا حورب الاحتكار سيتوقف البحث العلمي وسيتوقّف الإنتاج، ولقد حاول الرئيس الأمريكي «ريـــچن» أن ينزّل من قيمة الصوى التي تُلتقط من الأقمار الاصطناعية فكان من نتيجة ذلك انخفاض الاستثمار في هذا الميدان. من ثّمة فإن الأمر ليس بالهيّن كما قلت للقيام بمحاربة هذه الظواهر. وإذا كانت الرشوة موجودة في العالم النامي فإن الجريمة المنظمة ترتكب بوسائل هذا العالم. لقد حاولت الدّول بترسانة من القوانين والاتفاقيات الدولية أن تواجه هذه الظواهر، لكن المشكلة ليست في القوانين والاتفاقيات الدولية، المشكلة هي في المنفّذين الذين يتقاضون رواتب معيّنة في حين تُطرح أمامهم مبالغ خيالية ويتمكّنون من الالتفاف حول هذه القوانين والاتفاقيات. والأمر الغريب أن هذا ليس مرتبطاً فقط ببعض الدول كالولايات المتحدة الأمريكية أو الدول الأوروبية أو غيرها وإنما وصل هذا الأمر إلى الدول التي نعتقد نحن أنها في منأى عن ذلك، فعندما نقرأ في الإحصائيات الدولية أن دولة كألمانيا تجاوزت بقية الدول الأوروبية بحيث إنها لا تسمح بالرشوة فقط بالنسبة للخارج كما في فرنسا وغيرها، بل تسمح بالرشوة حتى في الداخل عن طريق العمولات وتميّز بين ما هو ضريبي وما هو أخلاقي اعتماداً على ما أسمته

بـــ «الواقعية المالية» فقد صرّح وكيل النائب العام في ألمانيا سنة 1995 أن أوراش البناء في بلده تدفع فيها 10 مليارات مارك سنوياً لإفساد المسؤولين وهذه المعلومة نشرت في «نيوز ويك» (أخلاقيات أوروبا الجديدة 18 دجنبر 1995). وفي ترتيب لمنظمة الشفافية الدولية صدر سنة 1995 عن الفساد تبيّن أن ألمانيا أكثر فساداً مالياً من بريطانيا وسويسرا ولكنها أقل من فرنسا والولايات المتحدة واليابان. ولذلك يتجه البرلمان الألماني «البندستاغ» مؤخراً إلى إصدار قانون تحريم خصم الرشوة في شكل عمولة من الوعاء الضريبي لكنه يلقى معارضة شديدة من عالم المقاولات.

أما الجريمة المنظمة الأخرى، وكما قال أحد الكتّاب وهو «ماري كيلوگلاس» إن المؤسسات الأكثر صلابة هي المؤسسات غير المرئية، ويرى أن الجريمة المنظمة هي الخطر رقم واحد على الكرة الأرضية، وأن ما يجب أن يثير انتباهنا لهذه الجريمة هي وسائل الإعلام، التي لم تعد تلتفت إليها في غالب الأحوال بسبب الإرهاب. هكذا ظهرت عائلات معروفة في العالم تدخل تحت طائلة الجريمة المنظمة، فعائلة «كوزا نوسترا» الإيطالية لها فروع في 18 دولة، وعائلة «أوشت» بشيكاغو وعائلة «ترييايديس» الصينية التي تكسب من تهجير الصينيين إلى أمريكا أكثر من 10 مليار دولار سنوياً، وعائلة «جاكوزا» اليابانية... الخ. وقد صدر مؤخراً كتاب للسيد «كساڤيير روفر» صدر سنة 2003 عن دار النشر «لاتيس» يتضمن لائحة كاملة كملحق عن العائلات التي تباشر الجريمة المنظمة في أنحاء العالم. والغريب في الأمر أن هذه العائلات معروفة من قِبَل السلطات ورجال السياسة بل منهم من يخدم الدولة ويوجد في «وولت ستريت» أي السوق المالية في الولايات المتحدة الأمريكية أو في تركيا أو غيرهما

من الدول. فإذا أخذنا مثلا السيد «پوكر سيدا» نجده من مواليد سنى 1970 أي أن عمره الآن 38 سنة له آلاف الأتباع في القارات الخمس وهو تركي، اعتقل عدّة مرات مع أصحابه وأطلق سراحه وهو حاضر في الشؤون المدنية كما في الشؤون السياسية، ففي زلزال تركيا سنة 1999 تحرّك قبل الحكومة وبعث مائتي شخص قاموا بتوزيع الخيام والأكل والأدوية على المنكوبين الذين بلغ عددهم 15 ألف شخص، وكان ينفق عليهم يومياً عشرات الآلاف من الدولارات، وفتح له موقعاً في الإنترنيت حول القومية التركية يتحدث فيه سياسيون وجنرالات ومثقفون وفنانون ورياضيون... هذا مثال بسيط، إذ في تركيا هناك أسماء أخرى مثل «أورڤي زيرديك» و«باياسان تي» وكلهم معروفون لدى المخابرات في جميع أنحاء المعمور، ولكن لا أحد يستطيع الوصول إليهم أو مسّهم بسوء. هؤلاء الناس لهم ذكاء خارق بدأت تهتم به الكثير من الجامعات ومراكز البحث العلمي، إن هناك كتباً تشير إلى أن هناك ذكاءاً يمكن أن نطلق عليه «الذكاء السائل» أو «الذكاء العلمي» وهو الذي يرتبط بقدرة الفرد على المواءمة بين قدراته وحاجاته من جهة، ومتطلبات البيئة من جهة أخرى، يخالفه الذكاء الأكاديمي أو النظري أو ذكاء الكتب. ذلك الذكاء السائل أو العلمي هو أكثر أنواع الذكاء الذي يقود إلى مخالفة القانون والحصول على الأموال بطريقة غير شرعية دون السقوط في أيدي أصحاب الذكاء الأكاديمي، فإن هؤلاء الأذكياء يملكون موجة ضمنية بوقع العالم تمكنهم من حل المشكلات نتيجة لما لهم من حسّ مشترك يكتسبونه بالخبرة الشخصية في حياتهم اليومية، ولا يمكن التعبير عن هذه الخبرة لا بالمكتوب ولا بالمقروء ولا تعتمد على أي تعليم نظامي كالميكانيكي الذي يتعلّم إصلاح السيارات بالممارسة فيسمع صوت المحرّك ويعرف أن الخلل موجود في نقطة معيّنة داخله. وهذا الذكاء سلاح ذو حدّين

أو رابطة مزدوجة كما قال «پيركينس» إنه مصدر القوّة وهو مصدر الضعف في آن واحد. الذي يثير الانتباه أنه في دراسة أجريت في الولايات المتحدة الأمريكية ما بين سنة 1987 وسنة 1999 حول الذكاء تبيّن أن نسبة الذكاء تغيرت نحو الارتفاع في أمريكا و13 دولة أوروبية، حيث ازدادت نسبة الذكاء من 5 إلى 25 نقطة في جيل واحد، ارتفعت في الذكاء السائل أو العملي بـــ 21 نقطة في ثلاثين سنة قياساً إلى الذكاء المتبلور المتأثر بهذه العوامل، أي أنها أمام ظاهرة مستقبلية تبيّن أن الذكاء السائل يتقدّم بشكل رهيب، ومن شأن ذلك أن يجعل من الصعوبة بمكان مواجهة الجرائم التي تمثل الآن خمس التجارة العالمية أي أكثر من 1000 مليار دولار سنوياً، وتتمثل في أنماط متعدّدة من تجارة المخدّرات إلى ترهيب الأسلحة على شبكات الدعارة الدولية إلى تهريب الأسلحة إلى شبكات الدعارة الدولية إلى تهريب المهاجرين غير الشرعيين، وتُرتكب بِحِرَفية عالية وبأرباح مرتفعة ويعمل أصحابها بذكاء سائل على غسل الأموال المترتِّبة عنها لإضفاء الشرعية عليها، ويتجهون إلى البلدان التي تقل فيها المراقبة بحيث يشترون العقارات والعمارات والأراضي الفلاحية بأثمان خيالية. ملايين الدولارات تنتقل عبر العالم ترافقها عمليات تجسُّس اقتصادية دولية.

والمغرب شأنه شأن دول العالم الثالث يتعرض لكل هذه الهجمات بالرغم من أن هناك قوانين متطورة. كما أن المغرب صادق على العديد من الاتفاقيات الدولية، وأصدر لوائح قانونية تتعلّق بمحاربة الإرهاب وبالهجرة غير المشروعة وباللجنة الوطنية للمخدّرات وبالكتاب الأبيض حول المخدّرات، تتعلّق أيضا بمجموعة من التعديلات التي أدخلت على القانون الجنائي فيما يتعلّق بقمع الفساد إلى غير ذلك من القوانين والاتفاقيات الدولية، لكن يبقى كما قلت أن

الموضوع مرتبط بالمنفّذين، فإن كانت توزّع في جميع أنحاء العالم 150 مليار دولار سنوياً لشراء الذّمم بالنسبة لهذه الجرائم، فإنه يصعب على البعض الوقوف أمام هذه الأعداد الضخمة سواء كان مدير بنك لغسل الأموال، أو رجل سياسة لاتخاذ القرارات، وغيرهم.

المغرب إذن، محتاج إلى استراتيجية وطنية في هذا الشأن نتيجة توسع المدار الحضاري الذي يؤدّي إلى انتشار الهجرة إلى المدن أولا، في سنة 1960 كان سكان البادية 31 % وسكان المدن 69 % الآن سكان البادية 44 % وسكان المدن 56 % وانتقلت المدن المغربية من ساكنة تقدر بثلاثة ملايين إلى ما يقارب الآن 17 مليون، وانتقل عدد المدن من 112 مدينة إلى 350 مدينة الآن، حتى أصبح كل 10 ساكن في المدن 7 منهم من أصل قروي. ومعلوم أن الهجرة تُسبِّب في مشاكل الاندماج، كِبَرُ المدينة يؤدّي إلى ارتفاع الجريمة، زيادة المدن تؤدّي إلى زيادة الجريمة، فنحن أمام مشكل كبير هو معركة المدينة وكيف يمكن أن نكسبها ؟ خصوصاً وأنه يظهر أنه بحلول العقدين القادمين، أي سنة 2025 سيتضاعف عدد متناولي المخدّرات في المغرب. نحن أمام تحدٍّ كبير : مظاهر الجريمة المالية لم تعد تقتصر على التهريب وغسل الأموال والمخدرات إنها ستنتقل إلى مظاهر أخرى تتعلّق ببيع الخلايا والجينات وهناك تطور كبير في استعمال الخلايا العصبية للجنين وستكثر بالتأكيد جرائم جديدة في الاتجار بالأجنّة، وكذلك الأمر بالنسبة للمواد المعدّلة جينياً، فهناك كثير من عمليات التهريب في أوروبا. مؤخراً جُمعت مجموعة كبيرة من المواد الغذائية المعدّلة جينياً الممنوعة في فرنسا وألمانيا وإنجلترا وُجدت في الأسواق الممتازة خصوصاً الآسيوية، رغم أن القوانين في أوروبا تسمح بنسبة معينة

من التعديل خصوصاً في الذرة أصبح لزاماً أن تكتب على العلب الغذائية نسبة التعديل الجيني، وظهرت شعارات دولية تقول ليس في جسمي أي «Not in my body» وقد سمعنا كلنا بـــ «جوزي بوڤي» الذي يقود حملة كبيرة في فرنسا في هذا الصدد اعتقل أكثر من مرّة، وصدرت في حقّه أحكام أكثر من مرّة، إننا في عالم يصعب وضع لوحة تفاؤلية له لأن مصادر الأموال الناتجة عن تهجير البشر تضاعفت في القياس مع سنة 1965 : 300 مرّة تقريباً، ونرجع من جديد إلى مقولة «فيليپ الخامس» الشهيرة «لم تعد الشمس تغرب عن السوق المالي» حقيقة واقعية. إن العالم ليس سلعة كما يقول السيد «بوڤي»، لقد صغرت الأرض بما حملت واختُزل الزمان وأصبح في إمكان الإنسان أن يدور حول الكرة الأرض بسرعة تتجاوز 10 مرات مما كان عليه الأمر منذ 8 سنوات، ومن ثمة فإن الإنسان بذلك يستطيع القيام بعدّة أنشطة في وقت قصير وفي نفس الوقت في جميع أنحاء العالم بسبب التطور التكنولوجي، وهذا يساهم بشكل كبير في هذا الانتشار المهول للجريمة المنظمة، وفي هذا الاتصال بين الشبكات العالمية التي تترصّد الدول وحكوماتها، وتتفق مع بعضها في جميع أنحاء العالم الذي أصبح قرية في يدها، وأصبحت تُبادِل «الكوكايين» بالسلاح، والسلاح بالأموال، والأموال بحركات الإرهاب، أصبحت هناك شبكة ذكية من أصحاب الذكاء السائل يقفزون على كل الحكومات وعلى كل أجهزة المراقبة.
إن ارتفاع مؤشر التنمية البشرية بحوالي 1.1 % أكسب المغرب 3 نقط خلال 6 سنوات من 2000 إلى 2006 وهذا المؤشر رغم نسبيته الضئيلة نعتبره يدخل في باب التفاؤل لكن ليس كافياً لمحاربة الجريمة الناتجة عن الظروف الاقتصادية والاجتماعية، وإن العدالة ستواجه عالماً أصعب وأعتقد ممّا هو عليه الآن في ميدان الجريمة المالية المنظمة وهو ما تنبّأ به بعض القضاة الذين اجتمعوا يمثلون

القارة الأوروبية، وسيكون دور القاضي أكثر تشابكاً في حماية الأخلاق والمال العام، وستكون أحكامه عرضة للانتقاد أكثر من السابق لأنها ستهدف تخليق الحياة العامّة وستواجه «مافيات» كبيرة. لقد ورد في الخطب الملكية لصاحب الجلالة محمد السادس حفظه الله، خاصّة الخطاب الذي افتتح به السنة القضائية بأگادير سنة 2003 : «يجب إيجاد قضاء مختصّ حريص على تخليق الحياة العامّة وحماية المال العام من كل أشكال الفساد وترسيخ أخلاقيات المسؤولية» انتهى النطق الملكي. أعتقد أن على المسؤولين أن يفهموا هذه الرسالة وأن يعطوا للأجهزة المكلفة بمحاربة الفساد والجرائم المالية ما يكفي من الإمكانيات لتقوم على الأقل بدور في حدود تسمح لها به طاقتها الفكرية وقدرتها المالية ومواردها البشرية لمحاربة الجرائم المالية ببلدنا.

الاجتهاد في الشريعة الإسلامية
أي دور بين الأمس واليوم

إدريس العلوي العبدلاوي

إن أصول وأسسَ وأحكامَ الشريعة الإسلامية تامةٌ بنفسها، محكمةٌ بالتنظيم في نسجها، لا تحتاجُ إلى تكميل ولا تنظيم، لأنها من الدين، والدين وحيٌ من الله أوحاه إلى رسوله، وما فارق الرسولُ عليه السلام هذه الدنيا، حتى ترك الشريعة واضحة المناهج، عذبة الموارد، كاملة متيسرة المسائل، سهلةَ المقاصد، كفيلةً بمصالح الدين والدنيا، مؤسّسةً أصولها على قواعد محكمة. ومُثُل عليا، وحيث إن لطفه تعالى ورحمتَه اقتضت فتح باب الاجتهاد للعباد، فيما يتجدد إليهم في حياتهم الاجتماعية من الحوادث، ويبرُز من الجزئيات في أبواب الأقضية والعبادات والمعاملات، ولما كانت أنظارُ العلماء في الاستنباط تختلف، وأفكارهم غالباً في الاستخراج لا تأتلف، كثرت الأقوال بتعاقب الأعصار والأجيال، وفي ذلك ما لا يخفى من تشويش الأفكار، مع ما ينشأ عن ذلك من الاضطراب وعدم حفظ النظام، ودخول الأغراض والشهوات والمصالح

في التحاكم والمنازعات، وكل ذلك لا تحمده الشريعة، ولا تقبله أصولها التي أتت لحماية الذريعة.

وقديما تنبه كبار العلماء الأجلاء لهذا الأمر، واستنهضوا الهِمَم للتلافي والجبر، وذلك بالوسائل الآتية :

1) بتأليفهم المؤلفات الجامعة، ومحاولتهم الاقتصار فيها على الأقوال المعتمدة، وحذفهم كثيراً من الخلافات، وذهبوا إلى أن القواعد الشرعية لابد أن تكون على صورة «المدونة» أو الشيخ خليل عند المالكية، أو على صورة «المبسوط» عند الحنفية، أو «الوجيز» أو «المهذب» عند الشافعي، أو «المُغني الاقناع» عند الحنابلة أو «المحلى» عند الظاهرية.

2) بتحجيرهم على الحكام أن لا يحكموا إلا بالراجح أو المشهور أو ما به العمل،

3) ما أيقظوا له الهمم من كون الشريعة محيطة بحاجات الخليقة على اختلاف أجناسها وأصنافها وتبايُن نحلها وأعرافها، وأن لها سياسة عادلة في الأحكام، يطابق روحها عدالة الإسلام، كما أن لها أقضية تحدُث بقدر ما أحدثوا من الفجور، ورغبوا في إجراء ذلك وتطبيقه، من تحديد الأقوال وتنقيحها، واستنباط أحكام الجزئيات من قواعد الشريعة وكلياتها، حسبما تجدد من عوائد الأمة وأعرافها، مما لا ينافي الأصول السابقة ولا يؤدي إلى خلافها، دون المحافظة على اللفظ وإهمال المعنى، حتى لا يختل النظام ويعتلَّ المبنى، إذ العبرة كما تقول القاعدة الفقهية بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمباني.

وقد كان السبب في كل هذا هو انقسام الفقهاء إلى فريقين :

فريق فرّط ورأى أن القواعد الشرعية التي حُكم بها لابد أن تكون على صورة المدونات الفقهية للمالكية والحنفية والشافعية والحنابلة، ولا يمكن في نظرهم أن تؤلّف أحكام الشريعة على خلاف هذه الصورة، كما أنه لا يمكن التصرف في النصوص من حيث التطبيق، فلا تراعي قرائن الأحوال، ولا أعراف البلاد التي تتطور على مر الأعصار والأجيال، ولا تعتبر السياسة الشرعية التي هي روح الأحكام، وقد كان وقوف هذا الفريق داخل هذا الحد الذي توهمه سببا في خرق الحدود الصحيحة وضياع الحقوق وجعل الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العبادة ما سُدوا على أنفسهم طرقاً صحيحة من طرق معرفة الحق والتنفيذ له، وعُطّلوها مع علمهم وعلم غيرهم قطعاً أنه حق مطابق للواقع، ظناً منهم منافاتها لقواعد الشرع.

أما الفريق الثاني فأفرط وسوغ الاختراع، وأتى بما لا يُساغ، فسوغت من الأحكام ما ينافي حكم الله ورسوله ومقاصد الشريعة.

وكلا الفريقين كما يتجلى حائد عن المنهج القويم، سالك غير الصراط المستقيم، لتقصيرهم في معرفة ما بعث الله به رسله وأنزل به كتبه، فإن الله سبحانه وتعالى أرسل رسله وأنزل كتبه، ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به الأرض والسماوات، فإذا ظهرت إمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه، وأي طريق استخرج بها العدل والقسط فهي من الدين ليست مخالفة له، فلا يقال أن السياسة العادلة مخالفة لما نطق به الشرع، بل موافقة لما جاء به، بل هي جزء من أجزائه، فالعدل ليس محصوراً في طريق واحد لا يتعداه، بل كل طريق أوصلت إليه معتبرة مأذونٌ بها من قبل الشارع اعتماداً على الكلية.

لقد أصبح الاجتهاد بعد وفاة الرسول عليه السلام ضرورة ملحة، ولم يعد عنه مناص لزوال مرجعية الاعتماد على الوحي والسنة، ولكون الفتح الإسلامي أخذ يمتد خارج الجزيرة العربية، وكان عليه أن يستوعب حضارات مختلفة لها قضاياها ونوازلها ومستجداتها، ولشعوبها أعراف وتقاليد وأنماط حياة مختلفة، مما لا عهد به لمسلمي البعثة النبوية من قبل، ولا للأجيال العربية الإسلامية الصاعدة في كنف الخلافة الراشدة، وقد وضع كل ذلك على الحكم الإسلامي تساؤلات كان عليه أن يجيب عليها بإغناء التشريع والتنظيم، وسد الثغرات، حتى لا يبقى في المنهج الإسلامي فراغ، وفي مواجهة ذلك كله، اعتمد المسلمون منهجية مضبوطة لمؤسسة الاجتهاد تحقق غاية سدّ الثغرات مع التقيد بأصول التشريع من كتاب وسنة وإجماع وعمل الصحابة وآرائهم، وبمقتضى ذلك كانت هذه المنهجية تقوم على عهد الخلفاء الراشدين على مسلسل رباعي : هو البحث أولا في كتاب الله عن أحكام المستجدات، فإن لم يوجد فيه نص لجأ المجتهد إلى نصوص السنة النبوية الثابتة، فإن لم يجد فيها لجأ إلى صحابة رسول الله العارفين بالأحكام الشرعية، فإن لم يجد عندهم الأجوبة اعتمد رأيه، وقد أضاف عمر إلى هذا المسلسل بعد أن أصبح الخليفة الثاني، النظر في أقضية سلفه أبي بكر الصديق، بعد النظر في الكتاب والسنة، وقبل أن يستشير ويجتهد.

وقد تجمع في فترة الخلافة الراشدة رصيد اجتهاديٌّ حافلٌ نتج عن قيام المجتهدين، وعلى رأسهم الخلفاء باقتحام المستجدات واستنباط أحكامها الشرعية، وذلك بآليات محكمة هي :

1) إما قيام المجتهد بقراءة متفحصة لنصوص الكتاب والسنة الثابتة عن الرسول عليه السلام وتفسيرها بعد قراءتها قراءة جديدة.

2) أو يفهم تلك النصوص على ضوء المصلحة العامة التي هي غاية التشريع.

3) أو بطريق إعمال القياس على الأشباه والنظائر التي ورد عليها التنصيص في الكتاب والسنة.

4) أو باستعمال الرأي بعد الاستشارة مع ذوي الاختصاص والمعرفة، أو باستعمال الرأي مباشرة - وبدون مشورة - من لدن القادر على الاجتهاد والمؤهل له، عندما لا يوجد نص ولا قياس ولا اجتماع، وقد برزت خلال هذا العصر طائفة من الصحابة كانوا مؤهّلين وقادرين على اقحام شعب الاجتهاد قسمهم الإمام ابن حزم الطاهري في كتاب الأحكام في أصول الأحكام إلى ثلاثة أصناف :

المكثرون في الفتيا، المتوسطون، والمُقلون على غرار التقسيم الوارد في رواية الحديث.

وكان المكثرون سبعة هم : عائشة، وعمر، وعلي، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمر بن الخطاب، وزيد بن ثابت، وعبد الله بن مسعود، وكان أكثرهم في الفتوى عبد الله بن عباس الذي جُمعت فتاويه في عشرين كتابا.

وكان من بين الأصناف الثلاثة : المجتهد العام، المجتهد الخاص، المتخصص.

وقد خطب عمر بن الخطاب الناس بالجابية فكان مما قال : «من أراد أن يسأل عن المواريث فليأت زيداً بن ثابت، ومن أراد أن يسأل عن الفقه

فليأت معاذاً بن جبل، ومن أراد السؤال عن المال (الشؤون المالية والاقتصادية) فليأتني» وكان يقول عن علي ابن أبي طالب «عليٌّ أقضانا».

مدلول الاجتهاد :

الاجتهاد هو بمثابة الروح للشريعة الإسلامية، ومنبع الحياة لفقهها، ولا يُعقل أبداً أن تؤدي الشريعة وظيفتها، وأن يكون لها فقه حي ينظم مصالح البشر باستمرار دون الاجتهاد.

وقد واجه المسلمون الأولون في صدر الإسلام وفجر حياته، مشاكل متعددة، وأحداثاً متنوعة لأنماط الحياة المتجددة بعد وفاة النبي عليه السلام الذي كان مرجعهم إذا أُعضل بهم أمر، وملاذهم إذا استغفلت عليهم وجوه الرأي والصواب.

ولكن النبي ﷺ ترك أصحابه على المحجة البيضاء، كما خلف لهم تراثاً غالياً ثميناً غزيراً فيه المرتع الخصب للعقول النيّرة الراجحة، والقلوب المؤمنة الواعدة.

لذلك وُجد الاجتهاد مند ولدت الشريعة في عهد الرسول ﷺ، فقد اجتهد الرسول نفسه عليه السلام في حوادث عديدة، واجتهد أصحابه في حياته بتوجيه منه.

ومن المشهور حادثة سيدنا معاذ بن جبل الصحابي الجليل عندما أرسله النبي عليه السلام إلى اليمن معلماً وقاضياً، إذ سأله الرسول : «كيف تصنع إن

عُرض عليكم قضاء ؟ قال : اقضي بما في كتاب الله، قال : فإن لم يكن في كتاب الله، قال : فبسنة رسول الله ، قال : فإن لم يكن في سنة رسول الله ؟ قال: اجتهد برأيي ولا آلو (أي لا أُقصر في الاجتهاد وتحري الصواب) فاستحسن النبي عليه السلام منه ذلك وقال : الحمد لله الذي وفّق رسولَ رسولِ الله لما يُرضي رسول الله»[1].

وعلى الاجتهاد والقياس وإعمال الفكر تركزت وصية عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري حين ولاه القضاء بالبصرة، ومما خاطبه به قوله : «الفهم، الفهم، فيما تلجلج في صدرك، مما ليس فيه قرآن ولا سنة، ثم قايس بين الأمور عن ذلك، واعرف الأشباه والأمثال، وقيس الأمور برأيك، ثم اعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله وأشتبهها بالحق».

وقد تضخم الفقه، ونهض نهضته الرائعة، ونشأت مذاهبٌ واجتهاداتٌ فقهية جمة منها المذاهب الأربعة، وبُدي بتدوين الفقه تدويناً علمياً ومذهباً، وبُدئ أيضاً بتدوين علم أصول الفقه، ضبطاً لقوانين استنباط الأحكام، وقد اشتدت الصبغة النظرية في الفقه، وظهرت فيه طريقة افتراض الحوادث قبل أن تقع، وتقرير أحكامها سلفا، مما كان له أعظم تأثير في تضخم الفقه وتوسُّعه، وبعد ذلك ركدت حركة الاجتهاد، وأخذ الراغبون في الفقه إلى العكوف على مذاهب أولئك المجتهدين السابقين، وخاصة منهم الأئمة الأربعة، وتمركز كل مذهب من تلك المذاهب الأربعة في قطر من أقطار، وتخرج في كل مذهب فقهاء عظام تناولوا المذهب بالتدوين والتنقيح والترتيب.

ولم يعد للفقه في القوانين الحديثة ماكان له من قوة القانون في القوانين القديمة، فهو الآن مصدر تفسيري للقانون، بمعنى أن القاضي يرجع إليه للاستئناس

فحسب، فلا يتقيد برأي فقيه مهما ارتفعت مكانته العلمية، ولا حتى برأي انعقد عليه إجماع الفقهاء.

غير أنه يلاحظ أن الفقهاء إذا أجمعت أراؤهم على أمر معين، سواء كان ذلك باستخلاص المعنى من النصوص، أو بإصلاح ما يعتري النص من عيب أو نقص، أو بقياس مسألة على أخرى، أو باستنباط نظرية عامة على أساس الأصول التي تتضمنها بعض النصوص، أو بأية وسيلة أخرى، فإن رأيهم يصبح له وزن كبير في نفوس الناس، فينظرون إليه باعتباره تعبيراً صادقاً عن القاعدة القانونية، ويستندون إليه في مرافعاتهم أمام المحاكم، والغالب أن تقضي المحاكم بمقتضاه وذلك ما يجعل لآراء الفقهاء قيمة علمية كبيرة.

والكلام عن الاجتهاد هو قديم وجديد :

فهو موضوع قديم لأن الفقهاء أشبعوه بحثاً وبيّنوا حقيقته وشرائطه وضرورته والصفات الواجب توافرها في المجتهدين، وحدّثنا المتأخرون عن إقفال باب الاجتهاد بعد القرن الرابع إلى غير ذلك من المباحث القديمة.

وهو جديد لأن الاجتهاد يجب أن يُبحث بحثاً جديداً، وأن يُنظر من زوايا وآفاق جديدة لم ينظر أحد منها إلا قليلا.

وهكذا البحث السريع لن يستطيع الإحاطة بمباحث الاجتهاد كلها، فهو جزءٌ من كل، وقلٌّ من كثير، ومما يسمح به الزمان، ويساعد عليه الأوان، ولذلك فهو سيقتصر على بعض ملاحظات عن الاجتهاد من زاوية جديدة نسلط منها نوراً من الماضي لتكشف لنا طريقاً إلى المستقبل.

والاجتهاد لغة : مأخوذٌ من الجهد بفتح الجيم وضمها، وهو المشقة، وفي اصطلاح علماء الأصول، هو استفراغ الجهد وبذل غاية الوسع، إما في استنباط الأحكام العلمية من أدلتها التفصيلية، وإما في تطبيق تلك الأحكام على التصرفات والأفعال الجزئية وفي الترجيح بينها، وهذا التعريف شامل لمراتب المجتهدين الذين سنعرضهم فيما بعد.

وهكذا فالاجتهاد – كما يستخلص من تعريفه الفقهي – هو عملية استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية في الشريعة، ومعنى ذلك أن للشريعة حكما في كل حادث ممكن، وفيها أدلة كافية لتهدي الباحث المجتهد إلى ذلك الحكم الشرعي، وهذه الأدلة الشرعية كما هو معلوم في نظر علماء الشريعة أربعة :

1. نصوص القرآن،
2. نصوص السنة بجميع وجوه الدلالة فيها،
3. وإجماع علماء الأمة الإسلامية في أي عصر كان،
4. والقياس

ويلحق بهذه الأدلة الأربعة ثلاثة مصادر تبعية دلّ القرآن والسنة النبوية على اعتبارها وهي :

1) الاستحسان، وهو طريق مشروع لإثبات حكم استثنائي على خلاف مقتضى القواعد القياسية لاعتبارات توجب هذا العدول فيه عن مقتضى القواعد.

2) الاستصلاح، أو قاعدة المصالح المرسلة لإثبات الأحكام الشرعية وفق الضرورات والحاجات التنظيمية والإصلاحية فيما ليس فيه نص آمر أو ناه، ولا مخالفة للقواعد القياسية[2].

وقد حدد الفقهاء الشروط الواجب توافرها فيمن يصح أن يكون أهلاً للاجتهاد، وهو يكون كذلك إذا أحاط عمله بخمسة أصول :

1) علمُه بكتاب الله تعالى في معرفة ناسخه ومنسوخه، ومحكَمه ومتشابهه، ومفسّره ومجمله، وعمومه وخصوصه.

2) علمه بسنة رسول الله ﷺ في معرفة أخبار التواثر والآحاد، وصحة الطرق والإسناد، وما تقدم منها وما تأخر، وما كان على سبب وغير سبب،

3) علمه بالإجماع والاختلاف وأقاويل الناس، ليتبع الإجماع، ويجتهد في المختلف.

4) علمه بالقياس ما كان منه جليّاً أو خفياً.

5) علمُه بالعربية فيما تدعو الحاجة إليه من اللغة والإعراب، ولأن لسان الكتاب والسنة عربي، فيعرف لسان العرب من صيغة ألفاظهم وموضوع خطابهم ليفرق بين الفاعل والمفعول، وحكم الأوامر والنواهي، والندب والإرشاد والعموم والخصوص.

والاجتهاد يشيج إعمال الفكر البشري لإغناء التشريعات والتنظيمات التي جاءت بها مصادر التشريع الإسلامي التي عُنيت بأصول الأحكام وبعض فروعها،

ولمواجهة التطورات المستجدة في كل عصر ومكان بالإجابة الشرعية عليها باستنباط أحكامها من المصادر الشرعية، حتى لا تبقى في التشريع الفقهي ثغرات، وحتى لا تُطرح على المجتمعات المتعاقبة عبر القرون تساؤلات تظل بدون جواب، أو مشاكل تضيق عن الحلول، ليبقى الإسلام بهذا الجهد الفكري المتواصل صالحا لكل زمان ومكان، مشرق الصورة، منصفاً بالكمال الذي جاء التسليم به على لسان الحق في آخر ما نزل من القرآن في حجة الوداع : ﴿اليوم أكملت لكم دينكم، وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾ (سورة المائدة، الآية 3).

وحتى يبقى الدين ما بقي الدهر ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ (سورة الحجر، الآية 9).

مراتب المجتهدين في الفقه الإسلامي :

تزيد مراتب المجتهدين وتنقص بحسب المذاهب، فالمذاهب التي لم يقبل عليها الدارسون ولم تنتشر فليس فيها إلا مرتبة واحدة، وهي مرتبة المجتهد المطلق المستقل المتمثلة في مؤسسة المذهب، إما المذاهب المشهورة والتي لم تندثر، فإن المراتب في بعضها تصل إلى أربع مراتب.

أولا : المجتهد المطلق المستقل، وهو الذي يضع المنهج العام للاستنباط، فيبين الأصول التي تعتمد، وكيفية الأخذ منها، فالإمام مالك وهو المجتهد المطلق المستقل في مذهبه هو الذي أسس منهج الاستنباط، بالنسبة لهذا المذهب، وذلك المنهج هو :

نص الكتاب، وظاهره، ودليله، وفحواه، ومفهومه، وتنبيهه، ومن السنة كذلك، والاجماع، والقياس، وعمل أهل المدينة، وقول الصحابي، والاستحسان، والعرف، والمصالح المرسلة، وسد الذريعة، والاستصحاب، وخبر الواحد ومراعاة الخلاف، ورعاية الضرورة[3].

والمذاهب الأخرى تمتاز ببعض الخصائص، فالمذهب الحنفي، يستعمل الاستحسان أكثر من المذهب المالكي، ويجوز الحيل ولا يعمل بسد الذرائع، إلا إذا كانت واردة في النصوص المجمع عليها، والمذهب المالكي يمنع الحيل ويعتبر الذرائع أصلا يقاس عليها، وللمذهب الظاهري خصائصه، وكذلك المذهب الشافعي والحنبلي وغيرهم من المذاهب.

فالمجتهد المطلق المستقل يتصرف في الأصول والقواعد، ويجمع الأحاديث فينبه لأخذ الفقه منها، ويرجع بعضها على بعض، ويعين بعض محتمليها، وفرع التفاريع التي ترد عليه مما لم يسبق الجوانب فيها، وهو لا يقلد أحدا ولا يتقيد بمذهب أحد، وقيل لا يشترط فيه حفظه لفروع الفقه لأن الفقه ناتج عن الاجتهاد، والصحيح أنه لابد من ذلك لكي تحصل له الملكة، لأن جميع الصنائع لابد فيها من التدريب عليها، ولأن مؤسسي المذاهب حفظوا فقه الصحابة والتابعين، فإذا كان طريق تحصيل الدراية في ذلك الوقت هو دراسة فقه الصحابة والتابعين فإن طريق تحصيل الدراية في الأزمان التابعة لنشأة المذاهب هو دراسة الفقه العام المقارن بين المذاهب[4].

ثانيا : المجتهد المطلق المنتسب

وهو الذي لا يقلد الإمام في الحكم والدليل ولا يلتزم بالفروع، وإنما يقتدي بالإمام في المنهج العام للاستنباط، فيسلك طريقته ويتبع أصوله في

الاجتهاد والفتوى، ويدعو إلى مذهب ذلك الإمام، ويكثر القراءة في ذلك المذهب على أهله، وقيل إن الذي من هذه الطبقة هو أبو يوسف ومحمد بن الحسن في المذهب الحنفي[5] واختلف في ابن القاسم وأشهب هل هما من هذه الطبقة بالنسبة للمذهب المالكي أم لا ؟

وقال شاه ولي الله الدهلوي في المجتهد المطلق المنتسب هو من سلم أصول شيخه واستعان بكلامه كثيرا في تتبع الأدلة والتنبيه للمأخذ، وهو مع ذلك متيقن بالأحكام من قبل أدلتها قادر على استنباط المسائل منها قلّ ذلك أو كثُر[6].

ثالثا : مجتهد المذهب أو مجتهد التخريج

صاحب هذه المرتبة يجتهد داخل نطاق مذهب إمامه، ولا يتعدى أصوله وقواعده، قادر على التخريج والاستنباط وإلحاق الفروع بالأصول والقواعد التي لإمامه، بحيث يقيس على أصول إمامه ونصوصه كقياس الإمام على نصوص الشارع، وكثيراً ما يكتفي في الحكم بدليل إمامه ولا يبحث عن المعارض في نصوص الشارع وإنما يبحث عنه في نصوص إمامه، وإذا أفتى بتخريجه، فالمستفتى مقلد لإمامه، لا له، ومجتهد المذهب تارة، يخرج من نص معين لإمامه وتارة لا يجده، فيخرج على أصوله بأن يجد دليلا على ما يحتج به إمامه فيفتي بموجبه[7].

وقد شاع في تقييم أعمال الأئمة الاجتهادية أن الإمام مالكا كان يأخذ بالحديث وأن أبا حنيفة كان يأخذ بالرأي.

ولا ينبغي أن يُحمل هذا الحكم على إطلاقه، فالمجتهدون جميعا أخذوا بالحديث والرأي معاً، ولم يكونوا يأخذون بالرأي إلا عندما كانوا لا يجدون نصّاً من القرآن والسنة، ومرجع هذه المقولة أن مالكاً كان أكثر إطلاعاً على الحديث، فكان يحتاج كثيراً إلى القياس، بينما استعمل أبو حنيفة القياس بكثرة.

وقد تحدث أبو حنيفة نفسه عن طريقته في الاجتهاد فقال : «إني آخذ بكتاب الله إذا وجدته، فما لم أجده فيه أخذت بسنة رسول الله ﷺ والآثار الصِّحاح التي فشت في أيدي الثُّقات، فإذا لم أجد في كتاب الله ولا سنة رسول الله أخذت بقول أصحابه من شئتُ، وأدع من شئتُ، ثم لا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم، فإذا انتهى الأمر إلى ابراهيم والشعبي والحسن وابن سيرين وسعيد ابن المسيّب – وعدّ رجالا قد اجتهدوا – فلي أن اجتهد كما اجتهدوا» وهكذا كان أبو حنيفة لا يأخذ بالرأي إلا بعد استنفاذ طرق الاجتهاد لاستنباط الأحكام من أصولها بما في ذلك قول الصحابي.

لقد عمل الأئمة المجتهدون بإجماع الصحابة والقياس، كما عملوا بالاستحسان الذي يُعرّف بعدول المجتهد عن الحكم في المسألة بمثل ما حُكم به في نظائرها لوجه أقوى يقتضي العدول عن الحكم الأول، وقد قيل إنه ما من إمام من الأئمة الأربعة المجتهدين إلا وقاس واستحسن، ويضاف إلى ذلك عن الإمَام مالك الأخذ بما فعل الصحابة وهو الاستصحاب الذي يدخل فيه قول الصحابي الذي يُعتمد بشروطه، ومنها أن يصح سنده، وأن يكون من أعلام الصحابة، وأن لا يخالف قولُه الحديث المرفوع.

ويقول المذهب المالكي للتشريع في الفروع على اعتماد القرآن والسنة وإجماع الصحابة واجماع أهل المدينة والقياس وقول الصحابي والعرف والعادة وسد الذرائع والمصلحة المرسَلة، وقد خلَق اعتمادُ العرف أصلا من أصول

التشريع قاعدة «الثابت بالعرف كالثابت بالنص» وقاعدة «الثابت بالعرف كالثابت بالشرط» واعتمد الأئمة المجتهدون جملةً من الأعراف والعادات التي لا تتناقض مع روح الشريعة ومقاصدها، فما وجدوه من أعرافٍ وعاداتٍ سليمة في الأراضي المفتوحة للإسلام التي ساسوها وحكموها بالشريعة جعلهم يضيفون إلى قواعد التشريع قاعدة «العادة محكمة».

وكان من بين الأسباب التي غيرت اجتهادات الإمام الشافعي وهو بمصر عن اجتهاداته بالعراق تغاير الأعراف والعادات واختلاف البيئة بين البلدين، وذلك هو ما دُعي بالمذهب القديم والمذهب الجديد للشافعي، واعتماد العرف والعادة في التشريع هو الذي أدخل في شروط المجتهد شرطاً جديداً هو معرفته بعادات الناس.

والمالكية لا يأخذون بالقياس إذا ما أدى إلى مخالفة العرف، والعرف عندهم يُخصص العام ويقيد المطلق، أما اعتماد المالكية المصلحة المرسلة فلأن الشريعة جاءت لحفظ مصالح البشر، وأما اعتمادهم سد الذرائع فلأن درء المفاسد مقدم على جلب المصالح، فالإصلاح لا يتم إلا بدرء الفساد، ويأتي عادة بعده لا قبله.

رابعاً : مجتهد الفتيا أو مجتهد الترجيح

هذا المجتهد لا يبلغ رتبة أصحاب التخريج لقصوره عنهم في تلك الملكة وفي بعض أدوات الاجتهاد، لكنه مستوعب لمذهب إمامه، مدرك لمقاصد كلام فقهاء مذهبه، متمكن من ترجيح قول على آخر، ووجه من وجوه الأصحاب على آخر، وله معرفة بأصول الفقه لكنها أدنى من المرتبة السابقة[8].

وهناك أخيراً مرتبة الفقيه المستوعب لنصوص المذهب، وهي مرتبة أخرى من مراتب الفقهاء لا يدرج صاحبها في مراتب المجتهدين، لأنه لا يستنبط الأحكام من أدلتها التفصيلية ولا يخرج الفروع على أصول الإمام، وإنما يقف عند درجة حفظ المذهب ونقله وفهم نصوصه، فلا يقوم بتقرير الأدلة وتحرير الأقيسة، وصاحب هذه المرتبة يصح الاعتماد عليه فيما يتعلق بالنقل والحكاية لنصوص المجتهدين، وأقوالهم، ولصاحب هذه المرتبة أن يدرج المصاديق تحت المفهوم، وله الفتوى فيما يعلم اندراجه تحت ضابط[9].

دائرة الاجتهاد أو نطاقه :

الاجتهاد لا يكون إلا في دليل ظني، إذ لا اجتهاد مع النص، أولا اجتهاد في القطعيات، والظني نتيجتُه حتماً ظنية، مهما كان الناظر فيه، وفي أي درجة كان عقلُه وعلمُه وحدسُه وفهمُه، لأن النتيجة إنما تنشأ عن الدليل، لا عن الناظر فيه، فثمرة الاجتهاد حكمٌ ظني، ولذلك عرّفوا باستفراغ الفقيه الوسع، لتحصيل ظنٍّ بحكم شرعي.

وإذا كان حكم الاجتهاد ظنياً، كان محتملاً للخطأ بالضرورة، وكل ما في الأمر أن الصواب راجحٌ عند المجتهد، وقد يكون الخطأ المحتمل احتمالاً مرجوحا عند عقله هو الصواب في الواقع.

وإذا كان حكم الاجتهاد محتملا للخطأ، وجب القول بأن كل مجتهد يجوز عليه الخطأ، إذا لا معنى لتجويز الخطأ على المجتهد، إلا جواز أن يكون هذا الحكم (الذي ظنه) مخالفا للواقع.

إن الحكم الذي استنبطه المجتهد باجتهاده، لا يجب على سائر الأمة اتباعهم فيه، ولا يكون هذا الحكم تشريعاً وحجة على مجتهد آخر، ولا يكون إنكاره كفراً، بل لغيره أن يجتهد، ويستنبط ما يخالفه.

وإنما أوجب الله تعالى على ذلك المجتهد، اتباع ما أدى إليه اجتهاده (مع احتماله للخطأ) للضرورة، فإن المفروض أن ليس فيه المسألة، التي يجتهد فيها هذا المجتهد، نص قاطع، واجتهاده كاجتهاد سائر المجتهدين، كل منهما محتمل للخطأ، ولا ترجيح لأحدهما على الآخر، فكان اجتهاده أولى بالاتباع في حق نفسه من اجتهاد غيره، وللضرورة أيضاً أوجب الله على المقلد أن يتبع واحداً من المجتهدين، وإن جاز على ذلك الواحد الخطأ، لانه لا يمكنه التوصل بنفسه إلى الحكم بأي حال، فتقليده خير من إهماله ما كلف به بالكلية. يقول الشاعر :

وعليّ أن أسعى وليـــ ـــس عليّ إدراك النجاح[10]

يقول ابن عاصم الغرناطي في شرح التحفة :

والاجتهـــاد إنما يكـــون في كل ما دليلـــه مظنـــون

أما الذي فيه الدليل قاطع فهو كما جاء بلا منازع[11]

وعلى كل حال فالمجتهد إذا اجتهد وأصاب فله أجران، وإذا اجتهد وأخطأ فله أجر واحد، فمؤسسة الاجتهاد هي مؤسسة تعبدية وهي ضمن استخلاف الله لعبده الإنسان في الأرض ليقوم بالحفاظ عليها وإصلاحها وتطويرها، وتهذيب سلوك المخلوقات الموجودة فوقها، وتربيتهم على المنهج الإسلامي المرتكز على

نمط سلوك وقيم يرضى الله عنها ويُثيب عليها، والله هو خالق الفكر الذي أودَعَ فيه ملكة البحث والفهم والاستنتاج والاستنباط فلا خالق لشيماء ولا لأحد سواه.

إن المجتهد إذا أصاب قد قام بدورالنيابة عن الله فيما استنبط من أحكام شرعية بهدي من الله وتوفيقه ﴿فمن يُردِ الله أن يهديه بشرح صدره للإسلام﴾ (سورة الأنعام، الآية 125).

إيمانا واعتقاداً واجتهاداً واستنباطاً ﴿ومن يُرد الله أن يُضلّه يجعل صدره ضيقا حرجاً﴾ (سورة الأنعام، الآية 125).

كفراً وضلالاً وتحجراً فكرياً وتقليداً، وقد دعا النبي ﷺ لعبد الله بن عباس أن يُفقّهه الله في الدين، ويعلمه التأويل، فاستجاب الله دعاء نبيه وشرح الله صدر ابن عباس لتفسير القرآن والتفقه في الدين وعلمه التأويل بالاجتهاد للتوصل لصائب الفهم.

إن أي كتاب سماوي لم يحفل بمثل ما حفِل به القرآن الكريم من حثٍّ على فكِّ الفكر من عِقاله، واستعماله وتنشيطه وحفزه على إثراء المعلومات الحسية والمعنوية وإخصاب مشارب المعرفة والعلم، وانطلاقه للاجتهاد الدؤوب البنّاء لتستمر قيمُ الاسلام مدى الدهر صالحةً نمضّة نقية، ولقد أشاد القرآن الكريم بالعقل والفكر وحسن البصيرة ودقة التبصر في ملكوت السماوات والأرضين، وترويض ملكات الإنسان على الفهم والاستنباط والاستنتاج.

لقد اجتهد الرسولُ عليه السلام فيما لم ينزل به عليه وحيٌ من القرآن، ولا أُلهم إياه بالسنة، وذلك لسن القدوة به للمسلمين للأخذ بالاجتهاد واستنباط

الأحكام للفروع، وارجاع الجزئيات إلى قواعدها الكلية، وهذا هو ما عليه جمهور الفقهاء، ومن هذا يبين أن الرسول عليه السلام سنّ القواعد الأولى لمؤسسة الاجتهاد، وبذلك فإن مؤسسة الاجتهاد نشأت مع نشأة الدعوة، وكان النبي عليه السلام يُربّي في مدرسة الاجتهاد الصحابة المحيطين به، وخاصة من كان من بينهم قادراً على إبداء الرأي.

لقد كان اجتهاد الرسول عليه السلام مقتصراً على شؤون دنيوية، فالوحي كان يُغنيه عن الاجتهاد في أحكام الشرع التي جاء بها القرآن وأحصاها بعض العلماء وحصروها في خمسمائة آية، ورفعها بعضهم إلى تسعمائة أو تزيد، كما كانت السنة تُغنيه عن الاجتهاد، وقد أوصل العلماء أحكام السنة الشرعية إلى خمسة آلاف حديث، والواقع أن الأحكام الشرعية في القرآن والسنة تتجاوز الأعداد المشار إليها، فهذا الإحصاء يصح بالنسبة للأحكام التي جاءت صريحة في نصوص الأحكام في القرآن والسنة، لكن مصدري التشريع هذين تضمنا أحكاماً أخرى لم ترد بالمنطوق ولكن بمفهومها.

وتجدر الإشارة إلى أن السيرة النبوية سجّلت وقائع حية عن تشجيع الرسول للصحابة على ممارسة الاجتهاد بحضوره وغيابه والتفويض لبعضهم فيه، وكل ذلك مشروط بما يقبل الاجتهاد مما لم يُنص عليه بالوحي في القرآن ولم يرد في السنة وظيفة الاجتهاد تتجلى في إقامة بُنيان فقه الشريعة الإسلامية وفي تطبيق أحكامها، وللاجتهاد ارتباط وثيق بمهمة الإسلام وخصائصه، وتوقف الاجتهاد يتنافى مع خصائص الشريعة الإسلامية :

تنحصر وظيفة الاجتهاد التي أداها ويؤديها في إقامة بنيان فقه الشريعة الإسلامية وفي تطبيق أحكامها، والدليل على أن الاجتهاد هو روح الشريعة

الإسلامية، ومنبع الحياة لفقهها هو أن الاجتهاد له ارتباط وثيق لا ينفك أبدا بمهمة الإسلام وخصائصه، فلكي يتسنى لنا معرفة حقيقة موقع الاجتهاد من الشريعة الإسلامية يجب أن نظر إلى مهمة الإسلام وخصائصه لمعرفة مدى ارتباطها بالاجتهاد.

إن مهمة الإسلام بحسب نصوص القرآن والسنة هي إصلاح الحياة البشرية من جميع جوانبها إصلاحا عاماً شاملاً في الشؤون الفردية والاجتماعية والحاضر والمستقبل، وهذه هي عقيدة المسلم في الإسلام وكل انتقاص منها هو خروج عن الإسلام.

وتنحصر خصائص الإسلام المتفرعة عن مهمته في ثلاث :

ا) الأخرية : أي كون الإسلام هو آخر الشرائع الإلاهية، وأن رسوله عليه السلام هو خاتم الرسل، فليس بعد الإسلام شريعة تنسخه، ولا رسول جديد.

ب) الخلود : أي أن الدعوة الإسلامية ليست موقوتة بوقت مستقبل محدود يقف عنده وجوب الدعوة، ويُترك بعده البشر ليُدبروا تنظيم حياتهم بأنفسهم دون أن يكونوا مكلفين باتباع شريعة الإسلام وتطبيقها.

ج) الشمول : أي الاستيعاب التام في النظام القانوني من شريعة الإسلام – أي أن الأحكام الشرعية وقواعدها – التي يتألف منها النظام القانوني في الإسلام هي محيطة بجميع الحوادث الواقعة أو الممكنة الوقوع، وهي قابلة لأن تستجيب إلى جميع الاحتياجات التشريعية في كل زمان ومكان، لما في قواعد الشريعة من عموم ومرونة، وتدابير أصلية واستثنائية، ورعاية لمختلف الظروف.

في الإسلام هي محيطة بجميع الحوادث الواقعة أو الممكنة الوقوع، وهي قابلة لأن تستجيب إلى جميع الاحتياجات التشريعية في كل زمان ومكان، لما في قواعد الشريعة من عموم ومرونة، وتدابير أصلية واستثنائية، ورعاية لمختلف الظروف.

ولذا يقرر علماء الشريعة في شتى المناسبات من كتب الفقه، أنه لا يمكن أن تقع واقعة في حاضر الزمن ومستقبله، دون أن يكون لها حكم في الشرع الإسلامي مستند إلى نقص أو إلى قياس واجتهاد، بحيث يدخل تحت الأحكام الخمسة : الإيجاب، والندب، والإباحة، والكراهة، والتحريم.

وإذا كانت مهمة الإسلام وخصائصه هي كما رسمناه، فقد ثبت ما ادعيناه من أن الاجتهاد هو بمثابة الروح للشريعة الإسلامية وهو منبع الحياة لفقهها إذ كيف يعقل أن تكون تلك الشريعة أخيرة وخالدة، وأن يكون فيها حكم لكل موضوع، ولكل حادث واقع أو ممكن الوقوع إذا لم يكن فيها اجتهاد قائم دائما.

يقول العلامة الشهرستاني في كتابه «الملل والنحل» : «إن الحوادث والوقائع في العبادات والتصرفات لا تقبل الحصر والعد، ونعلم قطعا أنه لم يرد في كل حادثة نص، ولا يتصور ذلك أيضا (أي لا يمكن)، والنصوص إذا كانت متناهية والوقائع غير متناهية، وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى، عُلم قطعاً أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار، حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد»[12].

من كل ما سبق يتضح أن توقّف الاجتهاد يتنافى مع خصائص الشريعة الإسلامية، لأن الإسلام والمسلمين سيواجهون باستمرار حاجات وأموراً جديدة

في مختلف الأزمنة والأمكنة، وسيواجهون مشكلات تحتاج إلى حلول مناسبة ومستمدة من نصوص الشريعة وروحها، فتوقف الاجتهاد معناه جمود الفقه الشرعي، وتوقفه عن أن يُقدم للحوادث والحاجات والمشكلات الجديدة حلولا شرعية.

الاجتهاد أدى وظيفته خير أداء في خدمة الشريعة الإسلامية وإقامة صرح فقهها العظيم، والضيق ليس في الشريعة السمحة بل في عقول أتباع المذاهب، والاجتهاد لا يملك أحد إعلامه، وهو ليس ممنوع الفتح كما أنه ليس مفقود المفتاح :

لقد أدى الاجتهاد وظيفته خير أداء في خدمة الشريعة الإسلامية، وإقامة صرح فقهها العظيم، فملأ الفراغ الذي خلقته وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام، فقد خلف الرسول عليه السلام بضعة مئات من آيات الأحكام في القرآن. وقدراً محدوداً أيضا من أحاديث الأحكام، ولكن هذه النصوص على قلتها عدداً كان فيها المرونة والعموم والاستيعاب والتعليل وتقرير المبادئ التشريعية ذات القيم الثابتة الخالدة، مما جعلها أساساً صالحاً لإمتداد الفقه والاجتهاد بفيض زاخر من القواعد والنظريات القانونية والأحكام الحكمية، لا يتسع المجال هنا لسرد الأمثلة الكثيرة من هذه النصوص الغنية الخصبة.

وكان المجتهدون في القرون الثلاثة الأولى من الصحابة وتابعيهم وتابعي التابعين أكثر من أن يُحصَوْا في الجزيرة العربية وفي سائر البلاد المفتوحة، وكان لكل مجتهد منهم أصول وطريقة في فهم النصوص، وفي تخريج الأحكام واستنباطها، وتنزيل الحوادث عليها، وقد يتفق كل منهم في هذه الأصول مع

غيره وقد يختلف، وبذلك أثمرت هذه القرون الثلاثة لنا مذاهب اجتهادية بمدد أولئك الكثيرين، إذ كان لكل مجتهد مذهب يتألف من آرائه الفقهية في جميع المسائل، أي أن كل مذهب يؤلِّفُ نظاماً شرعياً متكاملاً في جميع القضايا التي يدور حولها التساؤل والتعامل والتي بحثها ذلك المجتهد.

هذه المذاهب منها ما اندثر بموت أصحابها ولم يبق منه إلا منقولات متفرقة في كتب اختلاف الفقهاء، ومنها ما رُزق تلاميذ حفظوا ما نقلوا عن إمام المذهب ودونوه ووسعوه، وتلقاه الناس عنهم، فكُتب له البقاء كاملاً، واستمرت خدمة الأجيال له وتوسيعه، وهي المذاهب الأربعة، ثم بسبب استقرار هذه المذاهب الاجتهادية وتكاملها وتوافر الثقة بأئمتها علماً وتقوى، ثم لابتعاد معظم الناس مع الزمن تدريجياً عن الانكباب على التبحر في علوم الشريعة واللغة المؤهلين للاجتهاد، كثُر أتباع هذه المذاهب المقلدون لها، وكان في كل مكان من العالم الإسلامي سيادة لأحد هذه المذاهب، وقضاة ومفتون من أتباعه منذ ازدهار العصر العباسي.

ثم كثُر التفريع والتوسيع والتخريج والتأليف في هذه المذاهب الأربعة على أيدي كبار العلماء من أتباعها، ورأى هؤلاء الاتباع أن الكفاية قد حصلت، وأن مؤهلات الاجتهاد المطلق قد أصبحت نادرة فيخشى أن يضعف تمييز جمهور الأمة وإدراكها لمؤهلات الاجتهاد الحقيقية، فيقدم على ادعاء الاجتهاد من ينخدع به الناس وليس بأهل، فيفسد على الناس دينهم، فأفتى اتباع المذاهب بإغلاق باب الاجتهاد بعد القرن الرابع من الهجرة.

روى الإمام البخاري ومسلم عن النبي ﷺ أنه قال : «إن الله يقبض العلم بقبض العلماء، حتى إذا لم يُبق عالما اتخذ الناس رؤوساً جُهلا سئِلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا»[13].

وقد استمرت بعد ذلك حركة اجتهاد مقيد ضمن أصول هذه المذاهب، كان فيها كبار الأتباع خلال العصور يواجهون الأمور الجديدة بحلول اجتهادية على أصول مذاهبهم مستندة إلى القياس على مسائل المذهب، أو إلى الاستحسان أو إلى قاعدة المصالح المرسلة.

لكن هذا الاجتهاد المقيد ضمن المذاهب كان هو نفسه أيضا يتضاءل ويقل مع الزمن لتضاؤل الكافايات تدريجياً، حتى ابتلي فقه الشريعة أخيراً بالعقم المطلق عن كل نتاج جديد، وأصبح مجرد حفظ وتكرار لما هو موجود، وكانت النتيجة أن أصبح الحكام الزمنيون في العالم الإسلامي منذ أواخر العهد العثماني يرون أن الشريعة وفقهها لا يستطيعان إمداد البلاد بالنظم اللازمة لتنظيم الحاجات العصرية الآخذة بالتطور والتجديد السريع، فالتجؤوا إلى أخذ القوانين الأجنبية التي أدت أخيراً إلى دفن الفقه الإسلامي في مكتباته علماً وعملاً.

ويظهر أن طلائع هذه النتيجة كانت بادية منذ عصر ابن القيم، فإن له في هذا الموضوع نفسه كلاما نفيساً مخلداً سجله في كتابه «الطرق الحكمية» وفي «أعلام الموقعين» أيضا نعي فيه واستنكر على أتباع المذاهب جمودهم وتضييقهم لمنابع الشريعة وآفاقها، حتى ألجؤوا الحاكمين من ملوك وأمراء إلى إصدار قوانين وضعية تسد الحاجة لعدم كفاية الأحكام الفقهية، بينما الضيق ليس في الشريعة السمحة بل في عقول أتباع المذاهب[14].

وهكذا كان إغلاق باب الاجتهاد كارثة عظمى نزلت بالشريعة الإسلامية وفقهها الجليل، والواقع أن الجتهاد لا يمكن أحد إغلاقه مادامت خصائص الإسلام تستلزمه حتما، حتى أن المتأخرين اللامعين من أتباع المذاهب الأربعة

يصرحون في كتبهم بأنه إذا وُجد من بلغ رتبة الاجتهاد في علمه، وتوافرت شرائطه ومؤهلاته فيه لا يجوز له أن يقلد مذهباً من المذاهب، ولكنه عمليا لا يُسلّمون لأحد ببلوغ هذه الرتبة، فباب الاجتهاد ليس ممنوع الفتح في نظرهم بل هو مفقود المفتاح.

الاجتهاد الفردي جند العزائم لحراثة أرض الشريعة واتسناتها حتى أسس ثروة فقهية متشعبة، والخطأ إنما يكمن في توقف الاجتهاد توقفا مطلقاً أدى إلى أن ترمي الشريعة وفقهها بالجمود والقصور :

كان الاجتهاد إثر وفاة الرسول عليه السلام يتسم بطابع الشورى، فكان الخلفاء الأوائل يُجمعون الصحابة في الحوادث الطارئة الهامة من حقوقية وسياسية، ويستشيرونهم في الحلول الشرعية والسياسية لها، وفقاً للتوجيه القرأني إلى الشورى التي وردت فيه مطلقة لجميع الأمور، ووفقاً لقول الرسول عليه السلام لعلي رضي الله عنه، عندما سأله عما يعمل المؤمنون إذا وقع لهم أمر لا يجدون له نصاً في كتاب الله ولا في سنة رسوله، فأجابه بقوله : «أجمعوا له العالمين، فاجعلوه شورى بينكم، ولا تقضوا فيه برأي واحد» أي برأي فرد[15].

ثم بعد ذلك أصبح الاجتهاد في العصور التالية يتسم بطابع الفردية، فكان كل مجتهد يستقل برأيه وفهمه في اجتهاده، لتفرق الصحابة ومن بعدهم في الأقطار، مما يصعب معه اجتماعهم وتشاورهم.

وكان الناس في العصور الإسلامية الأولى قريبي العهد بمولد الإسلام، وكان أثره في نفوسهم غضاً، وكانت أحاديث الرسول عليه السلام، في القرن

الثالث لا تزال تُنقل رواية وتلقيا شخصيا، إلى جانب ما جُمع منها في المدونات التي شاعت بين العلماء.

وكان الكثيرون يتبارون في التفقه ودراسة القرآن والحديث النبوي واللغة، وينقطعون مدى حياتهم للعلم، وكان تمييز العالم الثقة الورع عن غيره يُعرف بسهولة.

فلما ابتعد الزمن بالناس عن عصر الرسول الذي هو مِشعلُ الإسلام ونبراسه، وقل وضعف تميُّز الناس بين العالم الحقيقي والمتعالم، وقالت الكفايات والورع، خشي أتباع المذاهب الأربعة في القرن الرابع أن يوجد من يستغل دعوى الاجهاد لبث البدع والسموم الفكرية وإفساد قواعد الشريعة، ورأوا في تفاريع المذاهب المستقرة غنى وكفاية، فأفتوا بإغلاق باب الاجتهاد.

من كل ما سبق يتبين أن الاجتهاد الفردي في بدء تأسيس الفقه الإسلامي على أيدي أولئك المجتهدين الأوائل، قد عاد بالخير الكثير على هذه الأمة، لأنه قد جنّد العزائم لحراثة أرض الشريعة واستنباتها، وتبارى أساطين العلم في استنباط القواعد وتأسيس النظريات القانونية في فقه الشريعة على ضوء نصوصها وقواعدها، حتى أسسوا ثروة فقهية متشعبة، وفيها القواعد والنظريات والأحكام الفرعية الصالحة لأن تمد العصور إلى الأبد بمعينٍ فقهي لا ينضب، مما لم يُعهد له نظير في جميع الأمم.

ولم يكن من الممكن أن يحصل هذا النتاج الفقهي لولا هذا الاجتهاد الفردي في القرون الثلاثة الأولى، ثم كان من الخير والحكمة أن يُغلق بعد ذلك باب هذا الاجتهاد الفردي دفعاً للمحاذير التي تُخشى من بقائه مفتوحا، كي لا يُصبح الأمر فوضويا.

ولكن الخطأ إنما كان في توقف الاجتهاد توقفاً مطلقا أدى إلى أن تُرمى الشريعة وفقهها بالجمود والقصور، وبفقدان الحيوية، فقد كان من الواجب أن لا تُعالج فوضى الاجتهاد بتحريم الاجتهاد، بل بتنظيمه وجعله في يد الجماعة لا يد الأفراد، وهذا هو الدور الذي يجب أن يكون في المستقبل.

إذا كان الاجتهاد الفردي ضرورة في الماضي فهو اليوم ضرر كبير لكثرة المتاجرين بالدين :

بعد أن عرفنا خطيئة الماضي بشأن الاجتهاد، اتضح الدور الواجب أن يأخذه الاجتهاد في المستقبل، لقد كان الاجتهاد الفردي ضرورة في الماضي، وهو اليوم ضرر كبير، فالمحاذير التي كانت مخاويف يخشى وقوعها في القرن الرابع الهجري ولأجلها أغلق فقهاء المذاهب باب الاجتهاد قد أصبحت اليوم أمراً واقعاً.

فقد كثُر المتاجرون بالدين، ولعل كثيراً منهم أغزر علما وأقوى بياناً من العلماء الصالحين الأتقياء، وقد وجد اليوم من خريجي الدراسات الشرعية من أصدروا كتباً وفتاوي غرارة تدل على أن أصحابها قد وضعوا علمهم تحت تصرف أعداء الإسلام في الداخل والخارج ليهدموا دعائم الإسلام تهديماً لا يستطيعه أعداؤه تحت ستار الاجتهاد وحرية التفكير، وهم يجنون من وراء ذلك أرباحاً ومنافع عظيمة مغرية لا يُبالون معها سخط الله.

الأسلوب الجديد للاجتهاد هو اجتهاد الجماعة المنظم لحل محل الاجتهاد الفردي في القضايا الكبرى، وبذلك نُرجع الاجتهاد إلى سيرته الأولى.

إذا أردنا أن نُعيد للشريعة وفقهها روحها وحيويتها بالاجتهاد الذي هو واجب كفائي لابد من استمراره في الأمة شرعا، والذي هو السبيل الوحيد لمواجهة المشكلات الزمنية الكثيرة بحلول شرعية جزئية، عميقة البحث، متينة الدليل، بعيدة عن الشبهات والرِّيَب والمطاعن، قادرة على أن تهزم الآراء والعقول الجامدة والجاحدة على السواء.

نريد فقها في ثوب جديد يُساير حاجات المجتمع المستجدة، ويضع حلولا لمشكلاته، مستند على أصول الشريعة وقواعدها الكلية وثوابتها، يعتمد الاستنباط من المقاصد والمعاني لا الألفاظ والمباني.

نريد فقهاً يساهم في حل المشكلات، ويستطيع مد البلاد الإسلامية بالنظم اللازمة لتنظيم الحاجات العصرية الآخذة بالتطور والتجدد السريع.

يزيد فقهاً يعتمد العقلانية المؤمنة والدنيوية الأخروية، فالإسلام نور على نور، نور العقل المؤمن ينضاف لنور الوحي الإلهي، حتى يُعاد بذلك للشريعة وفقهها الروح والحيوية، فالضيق ليس في الشريعة السمحة، بل في العقول المتحجرة لبعض أتباع المذاهب.

لا أحد يملك إغلاق باب الاجتهاد ما دامت خصائص الإسلام تستلزمه حتما، وباب الاجتهاد ليس ممنوع الفتح كما أنه ليس مفقود المفتاح.

نريد اجتهاداً يجند العزائم لحراثة أرض الشريعة السمحة واستنباتها قصد تأسيس ثروة فقهية متشعبة تمد العصور إلى الأبد بمعين فقهي لا ينضب.

لا نريد أن تُرمى الشريعة وفقهها بالجمود والقصور، وبفقدان الحرية، ومن غير الصواب أن تُعالج فوضى الاجتهاد الفردي بتحريم الاجتهاد، بل بتنظيمه وجعله في يد الجماعة لا يد الأفراد.

نريد اجتهاداً يُبحث بحثاً جديداً، وأن ينظر إليه من زوايا وآفاق جديدة لم ينظر أحد منها إلا قليلا، اجتهاد تتجلى وظيفته في إقامة بنيان فقه الشريعة الإسلامية وفي تطبيق أحكامها.

نريد أن تتفتق براعم الفقه من جديد في شجرته الجبارة، وينفُخ فيه روح الاجتهاد الذي يقوم على أصالته وأصوله المتينة، وتعود إليه قدرته وكفايته، ويستأنف مهمته الجبلى مقيماً لميزان الحياة الاجتماعية، ناظماً لشؤونها المختلفة، مستجيباً لحاجاتها المتطورة.

نريد اجتهاداً يحيط بجميع الحوادث الواقعة أو الممكنة الوقوع، ويستجيب إلى جميع الاحتياجات التشريعية في كل زمان ومكان، لما في قواعد الشريعة من عموم ومرونة، وتدابير أصلية واستثنائية ورعاية لمختلف الظروف.

نريد اجتهاداً قائماً ودائماً ينسجم مع كون الشريعة أخيرة وخالدة، يكون فيها حكم لكل موضوع، ولكل حادث واقع أو ممكن الوقوع.

نريد اجتهاداً يُقر نصوصاً ومبادئ تتّسم بالمرونة والعموم، والاستيعاب والتعليل، وتقرير المبادئ التشريعية ذات القيم الثابتة الخالدة، تمدُّ الفقه بفيض زاخر من القواعد والنظريات القانونية والأحكام الحكيمة، ويمد البلاد الاسلامية بالنظم اللازمة لتنظيم الحاجات العصرية الآخذة بالتطور والتجديد السريع.

نور الاجتهاد في الماضي هو الكفيل بكشف طريق المستقبل :

لتحقيق كل ذلك لابد لنا من أسلوب جديد للاجتهاد، وهو اجتهاد الجماعة المنظم ليحل محل الاجتهاد الفردي في القضايا الكبرى، وبذلك نرجع الاجتهاد إلى سيرته الأولى في عصر الخلافة الراشدة، حيث كان الخليفة يُجمع الصحابة رضي الله عنهم في الحوادث الطارئة الهامة، كما سبق الإشارة، ويستشيرهم[16].

وطريقة ذلك أن يُؤسس مجمعٌ للفقه الإسلامي عالميَّ التكوين، ويضم هذا المجمع من كل قطر إسلامي أشهر فقهائه الراسخين ممن جمعوا بين العلم الشرعي، والاستنارة الزمنية، وصلاح السيرة والتقوى.

ويُضَمُّ إلى هؤلاء علماء مسلمون موثوقون في دينهم من مختلف الاختصاصات الزمنية اللازمة في شؤون الاقتصاد والاجتماع والقانون والطب ونحو ذلك، ليكونوا بمثابة خبراء يعتمد الفقهاء رأيهم في الاختصاصات العلمية غير الفقهية، وذلك لكي تكون الأحكام الفقهية التي تصدر عن المجمع مبنية على فهم وإدراك لواقع الحال في كل موضوع ومسألة، لكيلا يُرمى فقهاء المجمع بأنهم يحكمون بالحل والحرمة في أمور اختصاصية من صحية واقتصادية أو اجتماعية لا يعرفون حقيقتها وواقع الحال فيها، ويتفرغ عدد كاف من أعضاء هذا المجمع الفقهي الإسلامي العالمي لهذا العمل، ويكون بقية أعضائه مؤازرين غير متفرغين، ويُزوِّد المجتمع بمكتبة حافلة وبموسوعات الفقه الإسلامي، وينصرف الأعضاء المتفرغون للدراسة والبحوث والآراء الاجتهادية لتقرير حكم الإسلام في كل ما تدعو الحاجة إلى بحثه من موضوعات ومشكلات زمنية، كما يقومون بإصدار مجلة لبحوثهم لتكون بمثابة باقة عطر تجمع من رياض

المعرفة، ورحاب الفكر، وتتبلور بين صفحاتها المشرقة أثمن ما يجود به الفكر، وأغلى ما يطمح إليه الباحث والدارس، ولتجعل من نفسها صلة وصل بينها وبين باقي المجلات الإسلامية وباقي المؤسسات الجامعية الأخرى المنتشرة في أرجاء وربوع العالم الإسلامي.

ومن ركائز استئناف حركة الاجتهاد اليوم هي تهيئة أنواع من التعليم الشرعي يخدم غرض التأهيل للاجتهاد، ذلك أن الاجتهاد يقوم على ثلاثة أركان يجب أن تتوافر في كل مجتهد وهي :

ا) العلم بأصول الشريعة وفروعها بعمق واستيعاب بقدر الإمكان.

ب) نصاب كاف من الذكاء والوعي الإسلامي ومعرفة الزمن.

ج) التقوى والصلاح في السلوك بما يحقق الثقة بأمانة الشخص الدينية، وعدم استعداده لأن يقول غير الحق لرغبة أو رهبة.

فلابد إذن من إنشاء جامعات أو معاهد خاصة تؤسِّس نُظُمها وبرامجها وشرائط القبول فيها، ومنهج تكوين الطالب فيها دينياً ونفسياً وفكرياً على أساس يهدف إلى تحقيق الأركان الثالثة للاجتهاد في نفوس الطلاب في نهاية المطاف، ولا تتقيد بالمدد المعتادة في الكليات التي يُقصد بها الإنتاج السريع للمتخرجين.

ومن الواضح أنه ليس المقصود من ذلك أن الطالب الذي يتخرج من الكلية أو المعهد الخاص يُعطي في النهاية شهادة بالاجتهاد، وإنما هذا الطريق هو الطريق الصحيح للتأهيل وللاجتهاد فقط.

لقد أصبحت الحاجة أكثر إلحاحاً اليوم إلى اجتهاد مجامعنا العلمية ومؤسساتنا الاجتهادية التي يجب دعم الموجود منها وتأسيس غيرها لقيادة تصور إسلامي صحيح، ينطلق من قراءة لنصوص الإسلام قراءة جديدة من لدن العارفين بأصول الشرع وأحكامه في سعي إلى الأخذ بالتيسير في الأحكام، وفي غير تحجر وانغلاق، حتى تظهر حقيقة الإسلام المبني على اليسر، القائم على السماحة، المجاري للفطرة والعقل، لأجل ذلك فإن رسالة الاجتهاد اليوم تبدو في أمس الحاجة إلى رسم أهداف مضبوطة محكمة للاجتهاد تقوم على تيسير الدين كما أمر به النبي ﷺ مبعوثيه في حديث تيسرا ولا تعسرا، والابتعاد بالدعوة الإسلامية ما أمكن عن أسلوب الترهيب والتفزيع، وقيام الاجتهاد بالنظر الفاحص في التنظيمات الحديثة المعاصرة في جميع مجالات الحياة، وإخضاع الحكم عليها لمقاييس الشرع، وإعلان تبني ما لا يتخالف منها مع قواعد الإسلام وتعاليمه، واعتبار كل ما جاء في الاجتهادات الفقهية على عهد السلف عملا بشريا قابلا للنظر والمراجعة.

لقد انتكست الحضارة الإسلامية بانتكاسة مؤسسة الاجتهاد، وجمدت بجمود الفكر، وتخلت عن مكانتها للحضارة الغربية التي استعمل الفكر الغربي لصنعها تقنيات الاجتهاد الإسلامي من استنباط واختراع وتجديد، مما جعلها تمضي في طريق التقدم مخلفة فكر المسلمين وراءها، ومما جعل مسافة الخَلْف بين الحضارتين تتباعد، حيث سادت في العالم الإسلامي ثقافة القشور، وسادت الحضارة الغربية ثقافة اللباب والجوهر والعمق.

وإذا كان المسلمون في عصر ازدهار الاجتهاد قد اعترضتهم في زحفهم عبر امبراطوريتين عظيمتين مستجدات اقتحموها واوجدوا لها حلولها وأحكامها

الشرعية، فإن عالم الاسلام يجد نفسه في المجتمع العالمي الراهن في نفس موقع السلف، أمام مستجدات وتساؤلات مطروحة على الفكر للبحث عن أجوبتها، وأمام قيم جديدة فيها السليم الصالح الذي يفرض على الناس الأخذ به، وفي مواجهة هذه القيم يتجزأ الفكر الإسلامي في تصنيفها إلى ما لا يتعارض مع قيم اللإسلام فيتبناه للحاجة إليه، وإلى صنف آخر يحار في شأن مطابقته أو مخالفته للدين، فيقف منه المسلم موقف الحذر والتهيُّب.

لقد اصبح الاجتهاد المعاصر مطوقاً برسالة تجديد الأحكام الفقهية بالإبقاء على ثوات الكتاب والسنة ومراجعة قراءتها لفهمها أكثر وبعمق، والقيام باجتهاد يطول المستجدات ويهدف إلى تلميع صورة الإسلام حتى تعود إلى إشراقها، والعمل ما أمكن على مجازاة الاجتماع مقتضيات العصر التي لا تتناقض مع روح الشريعة، والتأقلم مع المستجدات السليمة التي أصبح بعضها من الأعراف السائدة التي يثبت به الشرع كما يثبت بالنص.

خاتمة :

إن الفقه الإسلامي لم يضق في الماضي عن تقديم الحلول التي تلتزم بشريعة الله، وتتجاوب مع حاجيات العصر، والعالم الإسلامي يتطلع اليوم إلى غد مشرق، من أجل ربط حاضره بماضيه المجيد، ولا يمكن لهذا العالم أن يواكب تطلعاته، ويحقق طموحاته، إلا بإنطلاقة سليمة تؤدي هدفها المنشود، وذلك بالأخذ بأسباب العلم وأهداب الثقافة وخاصة ثقافتنا الإسلامية التي تؤكد ذاتيتنا وتبرز شخصيتنا، وهي بحر زاخر مليء بكريم الجواهر، ونفيس الدرر، لا يحتاج إلا لمن يكشف عن هذا التراث الخالد، من ذوي الهمم العالية،

والملكات السامية، لتأسيس اجتهاد يكون بمثابة الروح للشريعة الإسلامية ومنبع لحياة فقهها الزاخر بالقواعد والنظريات القانونية، والأحكام الحكيمة ذات القيم الثابتة الخالدة(17).

نسأل الله العلي القدير، العالم الخبير، أن يشحذ الهمم، ويوطّد العزائم، حتى نصل إلى الهدف المقصود، إرضاءً لخالقنا الجليل، وخدمة لشريعتنا الغراء، وإحياءً لفقهنا وثقافتنا الإسلامية الوارفة الظلال، حتى تجني أجيالنا ثمارها اليانعة، وتستروح بعطر نسيمها الأريج ﴿وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون﴾.

الهوامش

1) انظر «أصول التشريع الإسلامي» للأستاذ العلامة علي حسب الله، الطبعة الثانية، ص 12، ومقدمة تفسير بن كثير.
2) لا نعتد هنا برأي من يخالفون في اعتبار الاستحسان أو الاستصلاح أو القياس مصدرا للأحكام، لأن مخالفتهم لم يؤخذ بها ولم تثمر.
3) «منار السالك إلى مذهب الإمام مالك»، أحمد السباعي، ص 15.
4) «رسالة عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد»، لشاه ولي الله الدهلوي، منشورة في دائرة معارف القرن العشرين لمحمد فريد وجدي 236/3 وما بعدها وكذلك رسالته (الانصاف في بيان سبب الخلاف) المنشورة في تلك الدائرة 197/3 وما بعدها.
5) أحمد بن حمدان الحراني – صفة الفتوى والمفتي والمستفتي – ص 17.
6) رسالة عقد الجيد في دائرة معارف القرن العشرين، 237/3.
7) المجموع شرح المهذب للنووي، 73/1.
8) أحمد بن حمدان الحراني – صفة الفتوى والمفتي والمستفتين – ص 22.
9) المجمع شرح المهذب للنووي 73/1.

عبد السلام العسري – مراتب المجتهدين في الفقه الإسلامي وخصوصيات المذهب المالكي في تلك المراتب – مجلة القرويين – التي تصدرها جامعة القرويين – العدد الأول، ص 151 – 158.

10) عبد الغني عبد الخالق – حجية السنة – المعهد المالكي للفكر الإسلامي، ص 222 – 230.

11) ابن عاصم الغرناطي – شرح التحفة.

12) الشهرستاني – الملل والنحل.

13) حديث رواه البخاري ومسلم.

14) ابن القيم – الطرق الحكمية – أعلام الموقعين.

15) وفي رواية أخرى «العابدين» والمراد علماء المتعبدين من المؤمنين، انظر رسالة «الاجتهاد والتقليد» للأستاذ عبد الوهاب خلاف، ص 16، وهذا الحديث قد طعن محققو الدراية من علماء الحديث في صحته، وأكدوا ضعفه كتاب «الشورى» للدكتور عبد الحميد اسماعيل الأنصاري، ص 65، لكن التضعيف منصرف إلى سنده، وثبوت لفظه، أما معناه فيؤيده النص القرآني في الشورى.

16) مصطفى أحمد الزرقاء – «الاجتهاد ودوره في حل المشكلات» – منشور بمجلة الجامعة الإسلامية، العدد ، ص 148 – 162.

17) انظر «الاجتهاد في القانون الوضعي» – أصول القانون – ادريس العلوي العبدلاوي – مصادر القانون، ص 418 وما بعدها.

– إدريس العلوي العبدلاوي – «القانون القضائي الخاص» – «نظام القضاء في الإسلام» – ص 518 وما بعدها

تأمّلات في الكون
والإنسان والحضارة

محمد العربي الخطّابي

حديثي إليكم اليوم إنّما هو من قبيل الخواطر الشاردة والواردة النابعة من التدبّر في الموجودات بما تنطوي عليه من أسرار، ويتجلّى فيها من آيات الإبداع ودلائل العناية، إنها جولات يشترك فيها الفكر والإحساس والوجدان من غير تقيُّد بمنهج التحليل والنقد، اخترتُها ولخَّصتها من كتاب أنا بصدد إعداده، وربما أتيحت لي فرصة نشرِه إذا لم يبق مطوياً في زوايا النِّسيان.

أما المواضيع التي سأطرقها فتتعلّق جملة بالكون والإنسان والحضارة.

البحث عن حقائق الأشياء

ما من إنسان يُلقى به في بحرالحياة إلاّ وتُداهمه من وقت لآخر أسئلة لا تكاد تنتهي. ما هي حقيقة الموجودات، ولِمَ كانت ولمْ تبقَ في طيِّ العدم، إن كان للعدم طيٌّ ونشر ؟ لماذا تُشرق الشمس ثم تغيب عن العيون وهي في فلكها

دائمة الإشراق، لا تعرف مغيباً ؟ لماذا تظهر النجوم والكواكب ثم تختفي ؟ لماذا تحبُل الطبيعة كلّ لحظة بظواهِرَ يمتنع رصدها ؟

لماذا تتدفّق الأنهار، وتموج البحار، وتتفجّر العيون وتنمو الأعشاب، ويتوالد الحيوان ؟ بل لم تجري سُنن الكون كلّها على النسق الذي تجري عليه فلا يختلّ لها ميزان ؟

إن البحث عن أجوبة لهذه الأسئلة وأشباهها هو أصلُ العلْم ومبدأ الحكمة، وطريق المعرفة، وهو قدر الإنسان ومسوِّغ وجوده بصفته إنساناً مكرَّماً بالفعل والنُّطق والبصيرة.

الكون وأسراره

الكون إبداع دائم، وخلْق متواصل، وحركةٌ دائبة يعقبها سكون، وسكون كامنٌ تتبعه حركة، والعوالم بجميع عناصرها متناهية.

الكون لا يقتصر على الجواهر والأعراض، بل يتعدّاها إلى القوانين والظواهر التي تنضبط بفعلها أحوال الموجودات، فالزمان بأبعاده كون، والحركة والسكون كون، والضوء والظلام كون، والطاقة والجاذبية كون، والأصوات والألوان والروائح والطعوم كون، وكذلك الخير والشرّ، والحقّ والباطل، والعرفان والنكران، والحياة والموت، وكلّ ذلك خاضع لسنن المبدإ والنهاية، مشدودٌ بحبال العلّـــة والمعلول، مشمول بأردية الحكمة الأبدية النابعة من صانع الوجود، ﴿وَهُوَ الذِي يَبْدَأُ الخَلْقَ ثُمّ يُعيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ المَثَلُ الأَعْلَى فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ، وَهُوَ العَزِيزُ الحَكِيمُ﴾ (الروم/27).

من طبيعة الكونِ الانسيابُ والتعاقب والتداول والتجّدّد، ألا ترى الشجرة كيف تنبت وتنمو في التربة فتتفرع أغصانها في الهواء، ثم تورق وتُزهر وتُثمر، ثم تؤول أوراقها إلى الذُّبول والسُّقوط بعد خضرة وإيناع، ثم تنبثق من صلبها أوراق جديدة مع الزهر والثمر، ثم تموت الشجرة وتجفُّ أعوادها بعد حين، ثم تقوم من بذرها أو أرومتها شجرة جديدة طافحة بالحياة ؟ وهكذا تدور دواليب الموجودات في منظومة الكون وتمضي في الدوران والحركة بقدر معلوم.

ما من كائن إلاّ وله في الكون حيِّز يتقلّب فيه لإثبات وجوده وتبيّن طريقه حتى يدرك الغاية التي من أجلها كان، والإنسان في عوالم الكون جزء من ذرات كالهَباء لا يدرك نهايتها بصر، ولا يحيط بتعدادها حساب، ولا يحدُّ من امتدادها شمال ولا جنوب ولا شرق ولا غرب، تقصر العقول والحواس عن قياس أبعادها وسبْر أغوارها وكشف أسرارها، وهي مع ذلك متناهية، مفطورة على النشوء والفناء، محمولة على الظهور والخفاء، إلاّ أن الخفيّ منها أعظم من الظاهر وأعصى على الرؤية.

تلك هي صورة الكون الذي تتدافع في أرجائه الموجودات، فلا يضيق بها مكان، ولا يختلّ لها ميزان.

النظام تناسق وترتيب

العالم الطبيعي نظام تحكمه سُنن جارية تتجاوز مداركَ العقول. والنظام نسَق رياضيّ تدخل في تركيبه الرموز الحسابية، وتتآلف بفعله الخطوط والمثلّثات والمربّعات والدوائر، وهذا التركيب المتّسق تحكمه قوانين الوحدة، فهو ينطلق

من النقطة، ثم تتآلف فيه الخطوط وتمتدّ طولاً وعرضاً وارتفاعاً على وتيرة يتجدّد إيقاعها في كلّ لحظة.

كي يُساير حركات الأجرام العلوية وينتظَم في دَورانها الرتيب.

النظام تناسب وترتيب، والأعداد مندمجة في صلبه، الآحاد منها تسبق العشرات، والعشرات تلاحق المئات، والمئات تنتج الألوف... وهكذا إلى أن تنتهي إلى غايتها المرسومة في لوح الغيب حيث تنقاد لجاذبية النظام، وتخضع لسلطانه النفاذ على الموجودات كُلّها.

الحروف مبدأ النظام، فهي مسطورة في اللّوح المحفوظ، وبها تتعين الموجودات، وتتبيّن مسالك الحقائق. وجوهر النظام واحدٌ مع تعدّد تجلياته، وتغيّر أعراضه، والحوادث مطّردة الوقوع في سياقه وفق سُنن صارمة يشدّ بعضها بعضاً.

وما من موجود ظاهر أو خفيّ إلاّ وهو بسعى حثيثاً للوصول إلى أفضل كمالاته، وما يزال كذلك إلى أن يقصر به الجهد عن مواصلة السعْي، إذ تُصيبه آفة النقصان، فيعلم أن الكمال المطلق واحد لا يتجزأ بالقسمة ولا يتعدّد بالاشتراك، وأن الموصوف به واحد لا ثاني له في كماله، فهو يوحي بما شاء لمن شاء من مخلوقاته، ويريها من محكم آياته ما به تتآلف الطبائع، وتتعانق الأضداد كي يسود النظام. ويحصل التوازن، فلا يبقى هنالك تنافر بين ماهو موجب وما هو سالب.

الحضارة

الحضارة بناء وهدم، إحْياء وإبادة، صعود وهبوط، إنها تجربة تتكرّر، والإنسان يخوض غمارها ويقتحم مخاطرَها غير عابىء بما يعترض سبيله من

عوائق، وقصده أن يتمكّن من التغلّب على عوامل الخِيبة والخذلان المحدقة به، وأن يؤكّد تشبّثه بالحياة وحرصه على قياس أبعادها، وسَبْر أغوارها، والتحكّم جهد المستطاع في تقلّبات أحوالها، وربما أفنى الإنسان عمره في استكناه حقيقتها، فإذا أسعفه البخت وواتته الأقدار رسم الحياة صورةً ناقصة تنطبع عليها آماله الخائبة، وأحلامه المنسية، وكلما ظنّ أنه اقترب من الغاية التي ينشدها امتدّ أمامه الطريق، وتشعّبت مسالكه، فإذا أضناه المسير وغالبته الوحشة وجد نفسه مدفوعاً إلى إلقاء ما يحمله من مواعين البناء ومعاول الهدم التي طالما هدّت ساعديْه، وأجهدت بدنه، وحينئذ يتهيأ لولوج عالم الظلام مخلّفاً وراءه أكواماً من حجر، وأشكالاً من رسوم، وركاماً من كلام، وخليطاً من أصوات.

الكلمة لسانُ الحضارة وترجمانها، فالنقوش المحفورة، والحروف المسطورة والرموز المرقومة، والأصوات الخافتة والمسموعة، كلها من مقوّمات الحضارة، بل هي مادّتها الحيّة، إذ بفضلها تُحفظ الوقائع، وتقيَّد الطّقوس، وتصان الأعراف، ويدوّن الشعر، وتترسّخ المعارف، وتتعانق التجارب، وكل ذلك يفرغ في قوالب جاهزة قد يتغيّر شكلُها وتتفاوت مقاديرها، ولكن طينَتَها لا يطرأ عليها تبديل كالطين في يد صانع الفخّار.

ما من حضارة قامت إلاّ وكان وراءها دافع خفي يحدو أصحابها، ويحفزهم على تكرار التجربة ومعاودة الجُهد لخوض معركة الصراع الأبدي من أجل الغلبة والبقاء والتفوق.

قد يظنّ الإنسان أنه وحده صانع الحضارة، وهو في ذلك واهم، فلو أنه أجال البصر فيما يجري حوله لتيقّن أن الحضارة إنما يعلو بنيانُها وينهدّ بمشاركة عنصر الطبيعة وظواهِرها الفاعلة، فالأنهار الجارية، والبحارالغامرة،

والجبال الراسية، والبراكين الهائجة، والزلازل المدمِّرة، والمعادن الراقدة في باطن الأرض، والنجوم المضيئة، والكواكب الباردة، كل ذلك يفعل فعله في بناء الحضارات وتقويضها، وكذلك الشأن في دبيب النمل ونشاط النحل، وتحليق العصافير، وتهارش الوحوش في الفلوات، وتوالد الديدان في باطن التربة، وتطاير الرمال في الصحاري، وتراكم الثلوج في الجبال، وتكاثر الأعشاب في المروج، وغير ذلك من مظاهر الطبيعة المؤثرة في الحضارات إيجاباً وسلباً.

الحضارة قلمٌ وصحيفةٌ وريشةٌ وإزميلٌ وحجارة وما عدا ذلك، فأعراض متقلّبة، ومعالم مطمورة، وديارٌ مهجورة، وآثار أقدام تمحوها أمواج البحر وهبوب الرياح وتفاعل العناصر التي يحفل بها كتاب الطبيعة.

الإنسان

من خصائص الإنسان : الإدراك والفكر والروية والخيال والوهْم والحدْس والبداهة، وهي ملكات وأفعال منبثقة من جوهر العقل الذي هو مبعث العلْم والجهل والشكّ واليقين، والكلام والصمت، والحبّ والكره، والرجاء واليأس، والصبر والجزع. وهذه كلها صفات تترجّح بين الإيجاب والسلب، وإنما يصير السالب منها سالباً بفساد الجبلّة، كما يصير الموجب موجباً بتعهّد الفطْرة، والعقل هو الحكَم في الحالتين، وهو الفصل الفاصل في أفعال البشر ومنازعهم. فإذا صفا جوهره أرشد وهدى إلى الصواب، وإذا اختلّت موازينه كان مصدر اضطراب وضلال.

قد يظنّ بعضهم أن الغرائز منفصلة عن رقابة العقل، وأنها محض آلة عمياء تتحرّك من تلقاءِ نفسها، فلا ينضبط لها سَيْر، ولا يستقيم اتجاه، والحقيقة أن

العقل في كل الأحوال هو الموجّه والرقيب، يحكم الحواسَّ والغرائز وخلجات النفس، إذ الإنسان في جوهره كلٌّ لا يتجزّأ، يهتدي بالعقل والرّويّة ويضل أيضاً بهما.

والغرائز إنما هي كعقارب الساعة التي لا تدور إلاّ بقوّة محرّك داخلي يدفعها ويضبط دورانها، فإذا اختلّ المحرّك اضطربت وتيرة الدوران وتعطّلت العقارب فلا ينضبط بها وقت.

زعم بعض قدماء الإغريق أن الإنسان معيار كل شيء، فهل يعني هذا أنه في عالم الوجود بمثابة المركز من محيط الدائرة؟ أفلا يجوز أن يكون كل موجود مقياساً لأيّ موجود آخر يقابله ؟ وهكذا تكون الزهرة المفتّحة مقياساً لعمل النحلة، وضياء الشمس مقياساً لحركة القمر، وانسياب النهر مقياساً لامتداد الوادي، ودوران الأرض مقياساً لتعاقب الليل والنهار، والطاقة مقياساً للحركة، والحركة مقياساً لتسلسل الزمان، وهكذا دواليك. فالنسبية حقيقة تشمل الموجودات كلها والإطلاق إنما هو للخالق الذي لا يقاس وجوده بزمان، ولا مكان.

من صفات الإنسان: المروءة والرجولة والأنوثة والفحولة والإنسية.

فالمروءة صفة معنوية قِوامها التحلّي بالصدق والعفّة والحياء وكرم النفس ونكران الذات وإيثار العدل.

والرجولة خاصّة بالرجال، وقِوامها كمال الذات مع النجدة والشهامة والصّبْر على المكاره.

والأنوثة خاصة بالإناث، وعلامتها الرقّة والخفر وملاحة الحركات مع العفاف وحُسن الإقبال والإدبار، ولا شيء يمنع من أن تكون الشهامة والنجدة والصبر من صفات النساء.

والفحولة صفة مشتركة بين الرجال والبهائم وعلامتها متانة البنيان وقوّة الانجذاب نحو الإناث مع توافر عناصر الإخصاب ومقوّمات النسْل والإنجاب.

وأما الإنسانية فصفة تعمّ النوعَ بجنسيه وقوامها صحّة الإدراك والتطلّع إلى الكمال، والتزام الحكمة في السعي والمعاش والتعلّق بالحق والعدل والخير والحرّية والجمال مع التفكير في أوائل الأمور وعواقبها. والنساء شقائق الرجال في كل ذلك، والفضائل الإنسانية موزّعة بالتساوي بين النساء والرجال، لافرق بين أولئك وهؤلاء.

الناس والنحو والصرف

الناس في أوصافهم وتقلّبات أحوالهم كالنحو والصرف، يجتمع فيهم الإسم والفعل والحرف ويزعجهم الماضي والمضارع والأمر، وهم يكرهون الكسر والسكون، ويتطلّعون إلى الرفع والنصب، ويتهرّبون من الجارّ والمجرور والمضاف، ويتحينون ظروفَ الزمان والمكان، ويتهدّدهم تغيّر الحال، ويطاردهم الفعل والفاعل، فتراهم يتشاءمون من أخوات كان، ويتفاءلون بأخوات إنّ، ويستفزّهم النعتُ والمنعوت، ويفضّلون الضمير المنْفصل، وتخيفهم حروف العلّة ومنعرجات الإعراب.

والناس فيهم المفردُ والمثنّى والجمع، والمذكَّر والمؤنّث، والعاقل وغير العاقل، والمتكلّم والمخاطب والغائب، تستهويهم أسماء الإشارة وحروف النداء ونون التوكيد، وهم مع ذلك يحبّون الكلام، ويتعثرون في مسالك النحو ويمسكون عن الصرف ما لم تكن لهم فيه منفعـــة عاجلة.

وخلاصة القول أن الناس فيهم المتحرّك والساكن المضموم والمكسور، والكامل والناقص والشاذُّ والمقيس، فسبحان من جمع في خلقه الأضداد، وجعل منهم الأشباه والنظائر، وسلّط عليهم المتعدّي وكفاهم شرَّ اللاَّزم، وعلّمهم الكلام بلا إعراب والنحو بلا قواعد.

الرموز والشعارات

لكل زمان رموزُه وشعاراتُه، والرموز والشعارات تستمدّ مادّتها الأوّلية من ألفاظ وعبارات يلفّـــها الغموض، وتتناولها أيدي التأويل، فتحتدم حولها خلافات تفضح طبائع البشر، وتكشف عن غريب أحوالهم، وتقلّب مواقفهم المترجحة بين القبول والرفض، والتوسيع والتَّضييق، والإقدام والأحجام مع حبّ الخصام وكراهة التسليم، تلك هي أحوال معظم البشر، الأقوياء منهم والضعفاء.

ونحن في زماننا هذا لنا أيضاً رموزنا المغلقة وشعاراتنا المنطلقة من ألفاظ وعبارات تروج في أسواق العلاقات البشرية. وهذه الألفاظ والعبارات ليست مجرّد موادّ معجمية تندرج في سياق المعاني اللغوية الجامدة، بل إن كلاًّ منها ينطوي على شُحنات فكرية، وخلفيات ذهنية، وارتجاجات شعورية، وهي تحتمل من التأويل والتناقض ما يجعلها تُجاوز دلالتها اللغوية البسيطة لتتحوّل إلى رموز بالغة التعقيد تستمدّ وجودها من اللغة والدين والعادات وسائر مظاهر الثقافة والحضارة والعُمران.

فمن رموز هذا الزمان وشعاراته الرائجة : التحدّي والتطرّف، والعنف والإرهاب، والأصولية، والتسامح والحوار، وحقوق الإنسان، وثقافة السلام، وأخيراً الشمولية العالمية المعروفة بالعوْلمة (على غير قياس لغوي)، والخَوصصة أيضاً من هذا القبيل الشاذ.

وهذه الرموز والشعارات كلها تعوم في بحر الفعل والانفعال وتتستّر بغيوم الهيمنة والتغلّب والنزوع إلى توسيع النفوذ وقهر الضعيف وتشكيكه في هُويته وعناصر تميُّزه.

وصدق أحد حكماء هذا العصر حيث قال : المجتمع لا يقوم على المثُل العُليا، بل على طبيعة الإنسان، أمّا مُـــثُـــله العليا فهي أشبه بمحاولة لإخفاء طبيعته عن نفسه وعن العالم★.

الحرّية وقيودها

إنّني وُلدت حرّاً، وما أن فتحتُ عيني على الحياة حتى بخَّرتْ أمّي باللُّبان مهدي، وبعد أن ذُبحت الذبائحُ احتفاءً بمجيئي إلى الدنيا اختار لي جدّي من الأسماء أحبَّها إليه ثم لطّخوا بالحِنّاء يدي ورجليّ، ولما صرتُ طفلاً لقّنوني أشتاتاً من المعارف تسربت إلى عقلي ووجداني، وبدّلت نظرتي إلى كلّ ما يحيط بي في عالم الطبيعة والناس، وهكذا تغيّرت فطرتي الأولى وضاعت براءتي.

تعلّمتُ الشمال والجنوب والشرق والغرب، واختلاف الأجناس وأسماء أسلاف البشر وقبائلهم وعصبياتهم، ثم تفرغتُ لحفظِ ملاحِم الحروب، واستيعاب الروايات التي تفاخر بما فعله الأسلاف وما لم يفعلوه، وتُمَجّد الظالمين

والمظلومين، والقاتلين والمقتولين على السواء، وعلّـــموني كذلك كيف أفاضل بين راية وراية، وكيف أحبّ قَوماً وأبغض آخرين. وفي دروس التربية لقّنوني أن الحبّ من غوايات الشيطان، وأن المرأة من طلاسم السحرة، وأن الفطرة الأولى وحش كاسر لا يقهره إلاّ أن يكبّل بالأصفاد.

ولمّا بلغتُ سنّ الرشد واشتدّ عودي قُدّمت لي في الطريق العام أوراق ملوّنة وأُمرت أن أنتقي من بينها ذات اللون الأغبر فانتقيتها اقتداء بغيري، وهكـــذا أدركتُ أن حرّيتي التي ولدت عليها لا تزيد عن ورقة مكتوبة برموز مبهمة تتناولها الأيدي بالزيادة والنقصان، والتبديل والتأويل، ويُرسم فيها لكلّ رهط سُبل سعيه، وحدودُ معاشه، وكيف ينام ويستيْقظ، ومتى يتحرّك أو يكفّ عن الحركة، ومن أين ينطلق وإلى أين ينتهي.

وهكذا اختلطت في ذهني أطوال الزمان وأبعاد المكان وأقدار الناس فنبذتُ التاريخ وهجرتُ الجغرافية والحساب ومعارف أخرى مما لُقنته وعاودني الحنين إلى بساطة الأشياء وصفائها، فوجهت بصري نحو الضوء المنبعث من جهة أجهلها، وحينئذ اطمأنت نفسي وأحسست وكأنّي وُلدت من جديد.

الهامش

★) وِلْ ديورانت Will Durant في «مباهج الفلسفة» ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني، ج 2 ص 125.

مسألة نشأة العلم الحديث

إدريس خليل

يكاد يجمع العلماء والمؤرخون على أن العلم الحديث نشأ مع گليلي، مستدلين على ذلك بحجج كثيرة منها تكريسُ العالم الإيطالي الممارسة التجريبية في أعماله واستعماله للعلوم الرياضية في ترجمة القوانين الطبيعية فضلاً عن خوضه صراعاً عنيفاً مع الكنيسة والمدرسة الأرسطوطاليسية دافع فيه عن حرية الفكر وانعتاق العلم من كل أشكاله الهيمنة أكانت دينية أو فلسفية وتأسيسه على قواعد العقل والمنطق الرياضي والتجريب العلمي. وعلى هذا الأساس أخذ العلم يتطور شيئاً فشيئاً إلى أن بلغ مستوى عال من النضج على يد كوكبة من علماء القرنين السابع والثامن وبفضل ابتكاراتهم وتنظيراتهم المنهجية والفلسفية.

غير أن المتخصصين الذين تناولوا مسألة نشأة العلم الحديث وبحثوا فيها وألّفوا كتباً ومقالات قيّمة اختلفوا طرائق كثيرة في تحديد خصائص العلم الحديث وأصوله وعلاقتها بعلوم العصر الوسيط. وغالباً ما كانوا يقفزون في دراساتهم للموضوع على اسهامات العرب والمسلمين رغم أهميتها وأثرها في

أعمال كوبرنيكوس وكپلر وبايكن وگليلي وذيوعها في العصر الوسيطي وفي الجامعات والمعاهد الأوروبية طيلة عصور النهضة، بحيث توحي تلك الدراسات بأن هناك علماً قديماً أسسه علماء اليونان وفلاسفته، وعلماً حديثاً انبثق من التراث اليوناني عبر عصر النهضة، فظهر على يد گليلي.

قبل الشروع في تفصيل الموضوع ومناقشة بعض جوانبه، أريد أن أشير إلى أننا عندما نتكلم عن العلم في هذا الحديث فإننا لا نقصد المعرفة العلمية التي هي نتاجه، بل نقصد ذلك المشروع الإنساني الذي يستهدف تكوين معرفة عن الواقع الماثل للإدراك الذهني والحسي، معرفة تروم الحقيقة الموضوعية وتكتسي مصداقية عامة وصلاحية كونية.

اطلاقاً من هذا التعريف للعلم وباتصال مع موضوعنا، تتبادر إلى الذهن تساؤلات كثيرة نلخصها في اثنين :

1) هل يمكن تجزيء العلم – ولا أقول المعرفة العلمية – إلى علم قديم وعلم حديث تجزيئاً لا يقتصر على التقسيم الزمني الذي يلجأ إليه المؤرخ في دراسته لأطوار التاريخ، بل تفرضه ضرورة علمية موضوعية. وإذا كان الأمر كذلك فما هي سمات العلم الحديث ومميزاته، وكيف تبلورت تلك المميزات عبر التاريخ ومتى برزت إلى الوجود فأصبحت تشكل خصائص العلم الحديث وعلاماته البينة.

2) هل هناك علم يشكل وحدة متلاحمة الأطراف أم هناك علوم أم ميادين علمية تتداخل كثيراً أو قليلاً بل وتختلف باختلاف مجالات بحثها ومناهجها ومقاييسها العلمية وإيقاع تطورها. أليس من الصعب في هذه الحالة وباعتبار

الظروف العلمية للعصور المعنية إن لم يكن من المستحيل تحديد فترة زمنية لظهور الحداثة بالنسبة لجمع تلك الميادين.

من هذه التساؤلات ندرك مدى التباس المسألة المطروحة واحتمالها لاختلاف الأنظار وتباين الآراء. وأصل هذه الاختلافات يعود كما أسلفنا إلى مشكل أصول العلم الحديث وعلاقتها بعلوم العصر الوسيط فالمؤرخ الانجليزي A. C. Crombie يؤكد على تلك العلاقة في كتاب له فينظر إلى العلم الحديث على أنه حصيلة تطور علمي متواصل وتراكم معرفي متزايد ونضج فكري طبيعي، وقد انتحى نفس المنحى العالم الفزيائي والمؤرخ الفرنسي Pierre Duhem إلا أنه قدم ظهور العلم الحديث بقرنيين قبل گليلي. وأما مؤرخ الفكر العلمي الشهير Alexandre Koyré ومع طائفة مهمة من المؤرخين، فإنه يعزي انبعاث العلم الحديث إلى ثورة فكرية وقطيعة ابستمولوجية قام بهما گليلي قبل غيره إن على مستوى معركته مع خصومه من رجال الدين ومتأخري المدرسة الأسنطوطاليسة أو على مستوى أعماله العلمية وتوجهاته المنهجية. وهناك مواقف أخرى تختلف كثيرا أو قليلا عن التوجهات الثلاثة المذكورة أو تتباين معها في تحديد خصائص العلم الحديث وقد عبر عنها بعض العلماء والأبستيمولوجيين مثل Alfred Koestler Whithead, Feyrband, René Thom وحتى نختصر الطريق سوف نتوقف عند أطروحتين اثنتين تحيط بجميع جوانب الموضوع.

الأطروحة الأولى انفرد بها العالم الفزيائي والمؤرخ Pierre Duhem وينازعه في استنتاجاتها أغلبية المؤرخين، رغم دقتها وصرامة حجمها وقد فصلها في كتابه من ثلاثة أجزاء يعتبر مرجعاً تاريخياً مهماً صدر له بين 1808 و1913 تحت عنوان : «دراسات عن ليونارد دافينشي»، يعود بنا Pierre Duhem إلى

منتصف القرن الثالث عشر، قرن فرنساً بامتياز حيث كانت كبريات المدن والجامعات الأروبية، وعلى رأسها باريز وجامعة السوربون تعرف نشاطاً فكرياً ملحوظاً وكانت فيه فلسفة أرسطو وعقلية ابن رشد قد اكتسحت المجال العلمي والجامعي ؛ وفي تلك الفترة كان الجدال على أشده بين رجال الدين وأساتذة الجامعات والطلبة بخصوص محاولة القديس توماس الأكويني تأسيس اللاهوت كعلم على قواعد المنطق الأرسطي مما أدى إلى مناقشات ومساجلات انصبت على تعريف العلم وتحديد مجالاته وأهدافه. ولما استشعرت اسقفية باريز الخطر الذي كان يتهدد العقيدة من جراء محاولة القديس توماس وانتشار التأويل في المسائل الدينية، أصدرت سنة 1277 حكماً عنيفاً ينحى باللائمة على الفكر الأوسطي ويقضي بحدف اللاهوت من تصنيفات أرسطو للعلوم، وباستحالة تأسيس اللاهوت على العقل. يرى Pierre Duhem في هذا الحكم وفي نقده للعقل الأرسطي إيذانا باستقلال العلم عن الدين وتحريره، حسب قوله، من هيمنة الفكر اليوناني المتحجر الحتمي الذي ينكر على العقل إمكانية معرفة أسرار الخليقة ؛ كما يرى فيه سبب انبعاث علمي أدى في القرن الرابع عشر إلى نبوغ علماء كان لهم قصب السبق في ظهور المنهج التجريبي وفي اكتشافات أصلية استفاد منها گليلي فاستلهم جل أعماله في علم حركة الأجسام الصلبة.

تتلخص إذن أطروحة P. Duhem في ثلاثة نقط :

أولها أن حكم 1277 كان السبب في فصل العلم عن الدين وعن منهج أرسطو العلمي.

ثانيها أن العلم الحديث نشأ في القرن الرابع عشر على يد علماء فرنسيين نبغوا في جامعة باريز وفي مقدمتهم Nicolas Oresm.

ثالثها أن انجازات گليلي لا تعدو أن تكون إلا تتميما لأعمال علماء أواخر العصر الوسيط.

ومن المناسب أن نشير هنا إلى أن أطروحة Pierre Duhem وما تضمنت من استنتاجات تعارض رأي جمهور المؤرخين، وشجاعته في الإجهار بوجهة نظره ومواجهته لأكبر علماء عصره مثل العالم الكيميائي Berthelot قد تسببت له، حسب الدراسات المتوفرة، في رفض ترشيحه أواخر القرن التاسع عشر لكرسي التاريخ بمؤسسة كوليج ذي فرانس الذائع الصيت لفائدة مؤرخين أكثر إذعاناً وتمسكاً بالمواقف الرسمية.

وأما الأطروحة الثانية التي تجعل من گليلي مؤسس العلم الحديث وتحظى بانتشار واسع، فقد تبناها ودافع عنها المؤرخ الشهير Alexandre Koyré في كتابين له (دراسات گليلية ودراسات نيوتونية) ويركز فيها على جانبين اثنين.

1. صراع گليلي مع خصومه.

2. تجديد الفكر العلمي عبر أعمال گليلي.

فلنتوقف إذن قليلا عند صراع گليلي مع خصومه لابراز التحول الذي عرفه العلمي على يده كما يرى ذلك المؤرخ Koyré.

فالصراع الذي نشب بين گليلي والكنيسة لا يقتصر على مسألة دوران الأرض كما هو معروف، بل تعداها إلى صراع مذهبي مع رجال الدين وعبرهم إلى صراع منهجي وفلسفي مع المدرسة الأرسطاطلسية التي بقيت تحتفظ بنفوذ قوى في الوسط العلماني انذاك.

في محاكمته من قبل الكنيسة گليلي يتمسك برأيه ويطالب بحرية الفكر والاعتداد بالعقل في القضايا التي لا تدخل في حكم العقيدة، والأحكام إلى الواقع الموضوعي لفض النزاعات الفكرية وإقرار الحقائق، متمنيا على الكنيسة أن تحصر مسؤولياتها في رعاية العقيدة وأن تترك ما دون ذلك لتصرف العقل البشري.

أما صراعه من المدرسة الأرسطاطليسة فكان بمثابة مرافعة علمية تقوم على أساس تصورين مختلفين للواقع للكون، لمفهوم السببية، للمنهج العلمي الكفيل بوصف العالم المادي واستكشاف قوانين الطبيعة. فمشروع أرسطو العلمي كان ساذجاً بالمقارنة مع أعماله المتميزة في المنطق والفلسفة والأخلاق الشيء الذي كان گليلي ينتقده بشدة تارة ويسخر منه تارة أخرى. كان أرسطو مثلا يعتبر الحركة ظاهرة طارئة وعابرة وأن الأصل في الأشياء وفي الكون هو الاستقرار، حدوثها وتطورها، ويرى في الأسباب الغائية مفتاح استكشاف القوانين التي تخضع لها تلك الظواهر، كما تحدث حقيقة في بيئتها الطبيعية دون القيام بتجريب ما يراد دراسته في بيئة مصطنعة من قبل الباحث.

أما گليلي فكان توجهه العلمي مخالفاً لتوجه أرسطو، حيث كان ينظر إلى الحركة باعتبارها القاعدة في الكون وفي الأشياء وأن الاستقرار هو الاستثناء، وينبذ البحث في الأسباب الغائية نظراً لاستحالة معرفتها وعدم جدواها في استكشاف قوانين الطبيعة، مركزا اهتمامه على فهم كيفية حدوث الظواهر واستجلاء أسبابها الفاعلة وذلك بواسطة التجارب العلمية واستعماله العلوم الرياضية لترجمة نتائج تلك التجارب.

مما سبق ذكره نستخلص خصائص العلم الحديث فيما يلي :

1) دراسة الطبيعة واستكشاف قوانينها عبر تجارب علمية مهيئة من قبل العالم وقابلة للاعادة والتكرار في كل زمان ومكان، وذلك ما يعرف بالمنهج التجريبي.

2) اعتماد العلوم الرياضية كلغة حوار بين العالم والطبيعة انطلاقا من ملاحظات وافتراضات معقولة وكوسيلة لربط النتائج بالأسباب التي أفرزتها مختلف التجارب المتعلقة بالمسألة المطروحة للبحث وصياغة القوانين المحصل عليها في قالب رياضي دقيق.

3) تقديم التصور النظري على التجارب العلمية واعتبار هذه الأخيرة بمثابة الوسيلة الموضوعية الكفيلة باثبات التصور النظري وتصحيحه أو دحضه بحيث تعود إليها الكلمة الفصل فيما يذهب إليه الباحث من افتراضات وتخمينات. فتعد الحجة الوحيدة على استنتاجاته واكتشافاته.

والآن نريد أن نعود إلى مسألة نشأة العلم الحديث لمناقشته على ضوء الخصائص الثلاثة السالفة.

أما المنهج التجريبي، فالرأي الشائع عند علماء الغرب ومؤرخيه أنه تأسس على يد العالمين الأنجليزيين فرانسيس بايكن وروجي بايكون وكرسه گليلي عبر أعماله العلمية. فما هي صحة هذا الرأي ؟ وما هو المنهج التجريبي ؟ أهو قانون من قوانين الطبيعة أو إبداع تقني حتى يبحث له عن مكتشف أو مبدع أو مؤسس ليس من شك في أن المؤرخين وبعض الفلاسفة مثل كارل بوبر قد بالغوا في الحديث عنه وعن دوره في الاكتشاف العلمي يلاحظ العالم René Thom أن في عبارة «المنهج العلمي» تناقضاً واضحاً. ان كلمة منهج لغوياً وحسب المعنى الديكارتي الذي جاء في «الخطاب المنهجي» تدل على الطريقة المنطقية الضرورية التي يسلكها العقل لبلوغ شيء أو تحقيق غاية معينة. وكلمة تجربة تومئ إلى إجراء عملي شبه اعتباطي يقوم به الباحث انطلاقاً من حدسه وتقديره للمعطيات التي يتوفر عليها. فعبارة «المنهج التجريبي» إنما تدل على مجموعة إجراءات علمية يقوم بها الباحث في مخبره ويستعمل فيها آلات ومواد مناسبة

لتوفير الشروط الضرورية لدراسة ظواهر طبيعية في بيئة مصطنعة غير طبيعية. هذا مع العلم أن ممارسة التجربة كطريقة لمعرفة الواقع إنما هي نزوع فطري عند الإنسان بل عند الحيوان. فكل حيوان يفتش بصفة غريزية محيطة للتعرف عليه وعلى ما يتضمن من وسائل عيشه ومن مخاطر على وجوده. فالعلوم لم تقم إلا بتعميم هذه الممارسة وتوجيها محكما.

فالقول بأن فرنسيس ورجيه بايكن هما مؤسسا المنهج التجريبي إنما فيه مبالغة وتقصير في حق من سبقوهم إليه. فهل كان لابن الهيثم مثلا أن يكتشف قوانين انعكاس الضوء وانتشاره وأن يجزم بأن سرعة الضوء تتغير حسب كثافة الوسط الطبيعي الذي تعبره لو لا قيامه بتجارب علمية دقيقة وتعددة. فإذا كان ولابد من تعيين مؤسس للمنهج التجريبي فالأولى بذلك هم العلماء المسلمون وفي مقدمتهم البيروني وجابر بن حيان وابن الهيثم، لإذ مارسوه وأكدوا على وجوبه وأهميته بينما لم يكن معروفا بالمرة عند علماء اليونان حيث كانوا يكتفون بالمشاهدة دون القيام بالعمليات التجريبية، على غرار العرب والمسلمين. وما قاله بايكن فيالمنهج التجريبي إنما أخذه عن أستاذه Robert Grosstest الذي أخذ العلم من كتب ابن الهيثم والبيروني وغيرهما كما اثبت ذلك المؤرخون، بالإضافة إلى ذلك، فإن F. Bacon كان يجزم أن التجربة العلمية وحدها تكفي لداسة تحليلية وسببية للظواهر الطبيعية. وهذا غير صحيح ويكذبه على مارس البحث العلمي.

وأما استعمال العلوم الرياضية في ترجمة القوانين العلمية فإنه لم يكن بدعاً من گليلي ولا من علماء العهد الوسيط، بل بدأ مع المسلمين بعد أن هيأوا له الوسائل والمفاهيم الضرورية. فكل اكتشافات ابن الهيثم في علم البصريات مكتوبة بواسطة جمل ومعادلات رياضية. وهذا جابر بن حيان يقول في هذا

الباب : «ان استطعنا أن نعلل خواص الأشياء عدديا فإننا نكون قد أرسينا الأساس الصحيح لعلمنا في العالم الكميائي، وعلى هذا الأساس يكون مبدأ القياسية للأشياء أي مبدأ ميزان الحتمية الرياضية للأشياء في العالم. وهذا المبدأ يبين النظام المعقول للأشياء وانسجامها من جهة أخرى... يرى العالم René Thom في مقال مهم أن العلم الحديث لم يبدأ إلا عندما برز مفهوم الدالة عند العرب عبر دراساتهم للجبر والمقابلة، فانشق منه الحساب التفاضلي على يد نيوتن ولا يبنيز في القرن السابع عشر فلو لا مفهوم الدالة والحساب التفاضلي لما استطاع العلماء أن يقوموا بعمليتي الاستقراء واستنباط القوانين من تجارب محدودة العدد والنتائج، ولما تمكنوا من افتراض مبدأ الحتمية العلمية التي اشتهر بها العالم الفونسي Laplace ولما كان لهم أن يطمئنوا على مشروعية التنبؤ وصحته.

وبعد هذا العرض السريع نجد أنفسنا أمام نظريتين متباينتين بخصوص أصول العلم الحديث وأسباب نشأته :

1) نظرية تقوم على مبدإ التواصل العلمي والتراكم المعرفي ونضج المفاهيم والمناهج العلمية عبر التاريخ.

2) ونظرية تجزيئية تقوم على أساس مبدإ الثورة العلمية والقطيعة الابستيمولوجية.

فأيهما أقرب إلى الحقيقة ؟ سؤال لا زال مطروحا إلى الآن رغم الدراسات والبحوث الكثيرة التي قام بها المؤرخون فلكل نظرية مدافعون وأنصار، وكل فريق لا يقتنع بحجج الفريق الأخير.

أرى شخصيا أن الحسم في هذه المسألة يقتضي أولا دراسة معمقة للتراث العلمي العربي الإسلامي الذي لا زال في جوانب كثيرة منه مجهولا عند العلماء والمؤرخين، ويقتضي ثانيا القيام بتحليل مقارن وموضعي بين ذلك التراث وبين علوم العصر الوسيط اللاتيني.

غير أني شخصياً لا أميل إلى النظرية التي تقول بالثورة والقطيعة كعنصرين فاعلين في تطور العلم، لا لشيء إلا لأنها تختزل التاريخ وتقفز على إسهامات علمية مهمة وتفصل المسار العلمي المتواصل إلى فترات مختلفة تفصيلا اعتباطيا قد تتسرب إليه اعتبارات اديولوجية ونزعات قومية أو عنصرية. فكم من مؤرخ ينظر مثلا إلى قانون الجاذبية على أنه شكل ثورة علمية وقطيعة ابستمولوجية. ولكن المتتبع لتاريخ ذلك القانون والذي يمعن النظر في نظريات أرسطو وافتراضاته وإسهامات فلكيين مسلمين وفي مقدمتهم العالم أبو مشعر البغدادي المتوفى سنة 886 وأعمال كوبيرنيكوس وكيبلير لسوف يتبين له أن وضع ذلك القانون من قبل نيوتن كان أمرا حتميا لا يتوقف إلا على فطنة وعبقرية العالم الأنجليزين مثل ذلك كمثل تساقط الرطب بعد نضجها. وذلك ما بينه الفزيائي Pierre Duhem في كتابه : «النظرية الفزيائية».

سؤال يتبادر إلى الذهن : لماذا أغفل المؤرخون ذكر إسهامات العرب والمسلمين عند دراستهم لمسألة العلم الحديث. سؤال قد يطول شرحه، فأكتفي بطرحه عليكم للمناقشة.

العرف والعادة في الإسلام
ومواكبتهما للوقائع المستجدة
في الأحكام

الحسين وگّاگ

حملتني على عرض هذا الموضوع على أنظاركم الروح الملكية المعبرة في الخطاب الذي ألقاه جلالة الملك سيدي محمد السادس نصره الله في المجلس العلمي الأعلى حينما تفضل وكلف أعضاءه بالاهتمام بمصادر الشريعة الاسلامية، وأصول مذهب الإمام مالك رحمه الله والعمل على تفعيل المصالح المرسلة التي اعتادتها الدولة المغربية وملوكها الميامين عبر القرون.

وكذلك روح المسؤولية الكبرى التي تحملتها أكاديمية المملكة المغربية الشامخة في شارع الإمام مالك رحمه الله بخبرتها وإخلاص أعضائها الباحثين والهادفين في جلساتهم ومناقشاتهم وعروضهم وندواتهم إلى تحقيق المصالح

المرسلة التي أكد عليها أمس مؤسسها مولانا الحسن الثاني رحمه الله ودعا إلى تفعيلها راعيها اليوم وخطابه جلالة الملك مولانا محمد السادس نصره الله تفعيلا محققا للتنمية والرخاء للشعب المغربي المتشبث بروح المدينة المنورة في قراءاته وأحاديثه وعمله والسائر دوما في شارع عالمها وامامها مالك بن أنس رحمه الله.

فبارك الله في لجنتي القيم والتراث اللتين أخذتا الخيط بلباقة حتى انجزت الأكاديمية ما انجزت في الداخل والخارج من أعمال تذكر فتشكر سائرتين بمرونة وذكاء في نفس خط الأعراف والمصالح المرسلة المعتاد السير فيه منذ البداية بمباركة ملهمة من أمانة السر الدائم التي تتقن أسلوب التدبير والتنوير.

وإنه لمن فضل الله علينا وعلى الناس أن أكرم المسلمين بعلماء صدقوا ما عاهدوا الله عليه فوسعوا مصادر التشريع الإسلامي ونوعوها إلى نوعين اثنين :

نوع أصلى حصروه في الكتاب والسنة والاجماع، ونوع تبعي ذكروا ضمن أعداده القياس والعرف والمصالح المرسلة والاستحسان.

وإذا كان المسلمون كلهم لا يشكون في أن المصدر الأول للتشريع الإسلامي العام والشامل للاعتقاد والخلاق والسلوك هو القرآن الكريم المطبوع بالتفصيل في الجوانب الثابتة منها أمام المتغيرات، والإجمال في جانب المعاملات التي تتغير لتغير الأحوال والأزمان، فإن فضل الله عليهم لكبير حينما اوكل التفاصيل فيها إلى السنة النبوية التي هي المصدر الثاني المهيأ للقيام بدور الشرح والبيان وتفصيل ما أجمله القرآن.

أما الاجماع الذي يعتبر لدى الجمهور المصدر الثالث للتشريع، فهو رغم الخلاف الشاذ الواقع فيه، مصدرا مهما تستقى منه الأحكام، وتتخذ خلاصة إجماع المجتهدين على أموره الظنية حجة ملزمة في كل المستجدات.

وبعده يأتي القياس في المرتبة الرابعة من حيث الحجية رغم الخلاف فيه بين علماء الأصول، إلا أن جمهورهم ذهب إلى الاعتداد به واعتباره أوسع دائرة من المصادر الأخرى، لصلاحيته للاستعمال وأمام انعدام البديل من نصوص القرآن والسنة الجامعة لأحكام كل الحوادث والجزئيات من جهة، وأمام الاجتماع الناذر بسبب اختلاف المجتهدين من جهة أخرى ليواكب كل المتطلبات من التطوير والتجديد.

وإذا كان هناك رأي سائدا بين جمهور العلماء يذكرهم بما يتحملونه من مسؤوليات جسيمة نحو العمل على إثراء الشريعة التي لم تستوعب في العهد النبوي إلا القواعد الكلية للتشريع وجانبا من الأحكام الفقهية، التي تتصل بحياة الناس وواقعهم، رغم أن الشريعة الإسلامية تحتوي على قواعد تشريعية هائلة.

وإذا كان هناك تناهي نصوص الكتاب السنة، وعدم تناهي الحوادث المتجددة والوقائع المتكاثرة، المؤكد من طرف ابن رشد حين قال : إن الوقائع من أشخاص الأناسي غير متناهية، والنصوص والأفعال والقرارات متناهية، ومحال أن يقابل ما لا يتناهى بما يتناهى[1].

والمؤيد كذلك من طرف ابن خلدون الذي ذهب إلى أن الوقائع المتجددة لا توفى بها النصوص، ومن كان منها غير ظاهر في النصوص، يحمل على المنصوص لمشابهة بينهما[2].

فإن عليهم العمل الجدي، والمتواصل حتى يواكب متطلبات رسالة الإسلام العالمية ويجعلوا من الفقه الإسلامي قفها عالميا متطورا، يسير مع واقع الحياة، ويلائم كل المدنيات الصحيحة والتطورات الطارئة.

وجاء في وصية عمر رضي الله عنه للقاضي شريح : فإن جاءك ما ليس في كتاب الله، ولم يكن في سنة رسول الله ﷺ، ولم يتكلم فيه أحد بتلك، فاختر أي الأمرين شئت، إن شئت أن تجتهد لتقدم فتقدم، وإن شئت أن تتأخر فتأخر ولا أرى التأخير إلا خيرا لك(3).

وقد نشرت وصية عمر المحركة للهمم في جو المسلمين تيارين اثنين : تيارا يرغب في المحافظة على التزامه بالمصدرين الأصليين، وحذره من الانحراف فيما لا تحمد عقباه، لأن نصوص الشريعة، لا تشمل تلك المظاهر الاجتماعية المستحدثة بعد التطور الحاصل في المجتمع الانساني بما استحدث للمسلمين بعد عصر الرسالة، أو ما جد لهم من حاجات على طريق التفاصيل.

وتيارا آخر يريد أن يجتهد ليتقدم، لأنه لم يجد بدا من الالتجاء إلى إعمال الرأي في المسائل التي لا نص فيها من كتاب أو سنة، فتشعبت بذلك مدارس الفقه الإسلامي، وصيغت الأفكار في صيغة علمية محددة حتى أصبح علم أصول الفقه صناعة علمية لها أصولها وقواعدها حسب التطورات الزمانية والمكانية.

وبعد هذا ظهر في الأمر فريقان، فريق يرى الاكتفاء بالنصوص كمصادر للتشريع معتمـــدا على قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء، وقوله تعالى: ﴿ونزلنا عليه الكتاب تبيانا لك شيء﴾، وغير ذلك من الآيات التي تعتمد عليها ابن حزم وغيره(4).

وفريق آخر نظر إلى مصالح الناس، وإلى أوضاع المجتمعات الاسلامية، مستخدما عقله في إدراك الأشياء، وتحقيق المصلحة، ولا ريب أن هذا الفريق يبدو أكثر وجاهة من الأول، فهو يعتمد النصوص وينطلق منها، ولا يرى من إعمال الفكر واستنباط الأحكام وتنوع المصادر إلا تاييدا للنصوص، واكتشاف مواضع المصلحة، والشريعة الإسلامية الصالحة لكل زمان ومكان، لا تتأتى لها هذه الميزة مع الجمود، لأن العالم كله متغير ومتطور... ولعل وجود الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم يؤيد هذا الاتجاه، فما وجد إلا بسبب ما كان في الزمان النبوي من تغييرات الأحوال.

والدين ما أتى إلا رحمة بالناس وتحقيق الناس مصالحهم، والنصوص التفصيلية التبعية من اعراف واستحسان ومصالح ما هي إلا استجابة لحاجات الناس[5] لأنها واجهت مشاكلهم، فإذا تعددت المشاكل، وتبدلت الأوضاع، كان لابد أن تتغير الأحكام وتتطور، فالكل في هذا الكون متجدد متطور، والنصوص نفسها فيها عموم، وفيها مجمل، وفيها تفصيل كذلك، وماكان منها مفصلا شاملا، فلا مجال للعقل، لأن يستدرك عليه أو يزيد فيه، وما كان مجملا وعاما، فهو محل إعمال العقل، والشريعة الإسلامية تتسع لهذا الاجتهاد.

وأصحاب المذاهب الإسلامية الذين استنبطوا الأحكام من الكتاب والسنة والاجماع والقياس، لم يستوعبوا كل شيء ولم يحيطوا بكل شيء وإنما كان نظرهم في الغالب منصبا على ما حدث في عصرهم، ولم يضيفوا أنهم أصلوا أصولا لمن يأتي بعدهم.

ومعنى هذا أن حركة التجديد والتنظيم والتطوير قائمة باستمرار منذ القديم، لذلك نرى القاضي عياضا رحمه الله وهو يتحدث عن هؤلاء الأئمة

ويذكر اقبالهم على التنقيح والتفريع حين قال : «لكنهم لم يتكلموا من النوازل إلا في اليسير مما وقع، وكان أكثر انشغالهم بالعمل بما عملوا، والذب عن حوزة الوطن، وتوطيد شريعة المسلمين، ثم بينخم من الاختلاف في بعض ما تكلموا فيه ما يبقى المقلد في حيرة ويحوجه إلى نظر وتوقف... وإنما جاء التفريع والتنقيح وسط الكلام فيما يتوقع وقوعه بعدهم، فجاء التابعون فنظروا في اختلافهم، وبنوا على أصولهم، ثم جاء من بعدهم العلماء من اتباع التابعينن والوقائع قد كثرت والنوازل قد حدثتن والفتاوى في ذلك قد تشبعت، فجمعوا أقاويل الجميع، وحفظوا فقههم وبحثوا عن اختلافهم واتفاقهم، وحذروا انتشار الأمر، وخروج الخلاف عن الضبط، فاجتهدوا في جمع السنن، وضبط الأصول، وسئلوا فأجابوا، وبنوا القواعد ومهدوا الأصول وفرعوا عليها النوازل، ووضعوا للناس في ذلك التصانيف وبوبوها وعمل كل واحد منهم بحسب ما فتح عليه، ووقف له، فانتهى إليهم عمل الأصول والفروع والاختلاف والاتفاق، وقاسوا على ما بلغهم ما يدل عليه أو يشبهه[6].

وليس معنى هذا أن شريعة الاسلام قاصرة أو عاجزة عن استيعاب هذه الأمور، وشمول المواضيع المستجدة أو المعاصرة، ولكنها شريعة وسعت كل شيء ما كان واقعا على عهد الرسالة، وما سيأتي بعد ذلك والنبي ﷺ كان يراعى في إبلاغ الحكم حاجة الناس، ومقتضيات الظروف الزمانية.

ولم يمض على وفاة الرسول إلا زمن قصير، حتى ظهرت حاجات جديدة لم يعرف الصحابة والتابعون لها حلا في الكتاب ولا فيما صح من السنة النبوية، فكان أبو بكر إذا ورد عليه خصم، ينظر في كتاب الله، فان وجد بما يقضى بينهم، قضى به، وإن لم يكن في الكتاب وعلم عن رسول الله ﷺ في ذلك سنة

قضى بها، فإن أعياه، خرج فسأل الصحابة فقال : أتاني كذا وكذا، فهل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى في ذلك بقضاء ؟ فربما اجتمع إليه النفر كلهم يذكر عن رسول الله فيه قضايا فيقول أبو بكر : الحمد لله الذي جعل فينا من يحفظ علينا علم نبينا، فإن أعياه أن يجد فيه سنة عن رسول الله ﷺ، جمع رءوس الناس وخيارهم فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به[7].

ويوثر عن ابن مسعود رضي الله عنه انه قال : «من عرض له منكم قضاء فليقض، بما في كتاب الله، فإن لم يكن في كتاب الله ولم يقض فيه نبيه ﷺ فليقض بما قضى به الصالحون، فإن جاء أمر ليس في كتاب الله ولم يقض به نبيه، ولم يقض به الصالحون، فليجتهد برأيه، فإن لم يحسن فليقم ولا يستحيي»[8].

وتوجيه ابن مسعود هذا يدل على أن الاجتهاد كما هو معلوم لا يتولاه إلا الراسخون في العلم والمتوفرون على الشروط المشترطة فيه، والمتصفون بصفات الصلاح والإيمان، والمستعدون للإنخراط في الطائفة والورعة والوارثة للأنبياء والمرسلين من العلماء الموفقين.

وهكذا أدرك الصحابة والعلماء والفقهاء نحو الساحة، فلجأوا إلى اعمال الرأي والاجتهاد منذ الأيام الأولى لوفاة رسول الله ﷺ في المسائل المستحدثة، مواكبين التطورات الزمانية والمكانية في الدولة الاسلامية، مستعينين في ذلك بخبرتهم ودربتهم في المدرسة المحمدية، وجاعلين نصب أعينهم سد الفراغ الفقهي في الساحة، بتفعيل العرف والمصالح المرسلة وغيرهما من المصادر التبعية في الشريعة مستدلين على اعتبار العرف وحجيته بقوله تعالى : ﴿خذ العفو وامر بالعرف﴾ ومدركين أن الشارع له اهتمام عظيم بمراعاة العرف الصالح

فيما يُشرع من أحكام حتى يُسهل على الناس قبولها، وكان له بذلك أثر بالغ في التشريع إذ الاسلام ما جاء إلا لإصلاح ما فسد من أوضاع الناس الاجتماعية، ولم يكن من هدفه هدم ما اعتاده الناس من عادات صالحة، تعارفوها جيلا بعد جيل، وهو باحترامه للعرف يكون قد شرعه للناس وأصبح في حكم المصادر التشريعية.

وقد ظهر لهم بعد هذه المراحل أن العرف هو الأصل المتجدد المتطور الذي يفي بكثير من هذه الأغراض، ويحقق مصلحة الناس عامتهم وخاصتهم، لأنه أقرب مصدر يمكن الاستفادة منه بكل سهولة ويسر، وهو الأصل الذي تدعو إليه الحاجة، لأن حاجة الناس إلى العرف فطرة قديمة أحس بها الإنسان منذ أيامه الأولى، وليست الأعراف والتقاليد البدائية، غير النواة الأولى لأصول العقد الاجتماعي الذي تعاقد عليه المجتمع لتنظيم شؤونه الاجتماعية في بعض مراحله المتطورة يقول الشيخ محمد الطاهر بن عاشور : «من هنا نعلم أن القضاء بالعوائد يرجع إلى معنى الفطرة، لأن شرط العادة التي يُقضى بها أن لا تُنافى الأحكام الشرعية، فهي تدخل تحت أحكام الإباحة، وقد علم أنها من الفطرة، أما لأنها لا تنافيها، وحينئذ فالحصول عليها مرغوب لفكرة الناس وأما لفطرة تناسبها وهو ظاهر[9].

ومن الطبيعي أن الأحكام عند ما تبنى على العرف، فإنه يجب الرجوع إليه في تفسيرها وتفهم معانيها، لأن الأعراف والتقاليد التي تعتادها كل أمة، وتتخذها منهاجا تسير عليه، يصبح لها في نفوس الأفراد احترام عظيم وسلطان قوي لأن العمل بكثرة تكراره، يصير جزءاً من كيان النفس لا تستطيع التخلص منه، روى الإمام البخاري عن عائشة رضي الله عنها قالت : إنما نزل أول ما نزل

سورة من المفصل في ذكر الجنة والنار، حتى إذا ثاب الناس إلى الإسلام، نزل الحلال والحرام، ولو نزل أول شيء لا تشربوا الخمر لقالوا : لا ندع الخمر أبدا، ولو نزل لا تزنوا، لقالوا : لا ندع الزنا أبدا[10].

وذكر أبو العباس المقري عن بعض رؤساء الأندلس قوله : «أننا ما استقمنا في هذه الديار إلا بحفظ العوائد[11].

وجعله ابن عاصم في منظومته الأصولية من الأدلة المشروعة إذ قال :

العرف ما يعرف بين الناس، ومثله العـــادة دون بـــاس،

ومقتضاهما بمعنى مشروع في غير ما خالفه المشروع

ولنعرف بالعرف والعادة وما يطلق عليهما لغويا واصلاحا ويقول : يطلق العرف لغة على الشيء المعروف والمستحسن، ففي لسان العرب العرف والعارفة والمعروف واحد ضد النكر، وهو كل ما تعرفه النفس من الخير وتطمئن إليه، والعرف بالضم الجود واسم ما تبذله وتعطيه، ويطلق على كل عال ومرتفع، كما يطلق على شعر عنق الفرس وعرف الديك، وأصحاب الأعراف : قيل هم الملائكة، يعرفون أهل الجنة وأهل النار وقيل : هم الأنبياء.

والأعراف سورة من القرآن الكريم لورود لفظة الأعراف فيها، والعريف هو القيم على أمور القبيلة، قال الشاعر:

أو كلما وردت عكاظ قبيلة بعثوا إليَّ عريفهم يتوسم

وان فتحت عينه صار بمعنى الريح الطيبة، وان كسرت صار بمعنى الصبر، كما ورد على لسان أبي دهبل الجمحي.

قال لابن قيس أخى الرقيات، ما أحسن العرف في المصيبات،

وقد وردت كلمة العرف في القرآن الكريم بصيغة المصدر إفرادا وجمعا في قوله تعالى : ﴿خذ العفو وامر بالعرف﴾ وفي قوله تعالى : ﴿وعلى الأعراف رجال﴾ وفي قوله تعالى : ﴿والمرسلات عرفا﴾ وهي بمعنى المعروف.

وفي الاصطلاح عُرِّف بتعاريف، منها : ما استقر في النفوس من جهة العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول :

أما العادة فهي لغة : ما استقر في النفوس من الأمور المتكررة المعقولة عند الطباع السليمة[12] وتجمع على عادات وعوائد كحوائج.

وفي الاصطلاح «الأمر المتكرر من غير علاقة عقلية» وان اعتادت الجماعة أمرا صار عرفا لها.

تقسيم العرف والعادة :

ينقسم العرف إلى صحيح وفاسد، والفاسد لا يعتد به على الاطلاق، أما الصحيح فمنه عرف لفظي وعرف عملي، أو عرف عام وعرف خاص باعتبار اللفظية أو الفعلية، أو جماعة المنضبطين لهذا العرف قلة وكثرة.

أما تقسيم العادة : فيقسمها الشاطبي إلى عادات مقررة ثابتة لا تختلف باختلاف الأعصار والأمصار، وهي العادات المشتقة من الفكرة الإنسانية، والتي تدعو إليها طبيعة الإنسان، وعادات تختلف باختلاف الناس والبلدان[13].

شروط اعتبار العرف :

وهناك شروط اشترطها الفقهاء في العرف ليصح له الاعتبار والنفوذ، وتكون له قوة الالزام.

ومنها أولا : الاطراد والغلبة، وهو أن يكون العمل به جاريا بين متعارفيه في جميع الحوادث، فهو المعنى الجاري على لسان الحافظ السيوطي جين قال : إنما تعتبر العادة إذا اطردت، فإن اضطربت فلا، وإن تعارضت الظنون في اعتبارها فخلاف، وكذلك لو غُلبت المعاملة بجنس من العروض، أو نوع منه، انصرف الثمن إليه عند الاطلاق[14].

ومنها ثانيا عدم معارضة العرف بتصريح يخالفه، ومعنى هذا أنه إذا وجد شرك لأحد المتعاقدين، وجب العمل بمقتضاه، ولا يُلتفت إلى العرف، لأن المومنين عند شروطهم كما في الحديث، ولأن العرف لا يتدخل إلا عند سكوت المتعاقدين عن تفاصيل العقد، فلو اتّفق على تفاصيله، لأخذ بما تم الاتفاق عليه، ولو خالف الأعراف القائمة.

ومنها ثالثا : عدم مخالفته لنص شرعي، لأن النص مقدم على العرف، وهو أقوى منه، والأقوى لا يترك للأضعف، لأن العمل بالعرف المخالف للنص، سيترتب عليه ابطال الحكم الثابت به، ويكون العرف قاضيا على النص[15].

ومنها رابعا : قدم المراد تحكيمه، وفي هذا يقول القرافي : إنما يعتبر من العادات ما كان مقارنا لها، والعوائد الطارئة بعد النطق، لا يقضي بها عليه، والعرف لا يعمل إلا فيما يوجد بعده، لا فيما يوجد قبله[16].

وزيادة على هذا يشترط بعض القانونيين[17] لاعتبار العرف شرطا آخر، وهو أن يكون مطابقا للنظام العام والآداب في المجتمع، فإذا جرت عادة الناس على أمر من الأمور التي تتنافى مع النظام العام، فلا ينشأ عرف ملزم قانونيا.

وقد استدل الصحابة والأئمة والمحدثون والفقهاء والعلماء الباحثون على اعتبار العرف وحجيته بقول تعالى : ﴿خذ العفو وامر بالعرف﴾ سأقتصر على ما رواه ابن جرير الطبري عن سفيان بن عيينة عن الشعي أنه قال : لما نزلت هذه الآية : قال النبي ﷺ : ما هذا يا جبريل قال : الله سبحانه وتعالى ﴿يامرك أن تعفو عمن ظلمك، وتعطي من حرمك، وتصل من قطعك﴾.

وقد اختلف العلماء كذلك في معنى لفظه على أقوال، ولكنها كلها تؤدي إلى ما ذكره القرطبي، من أن المراد بالعرف في الآية : «هو خصلة حسنة ترتضيها العقول، وتطمئن إليها النفوس»[18].

وقد عرف عن المذهب المالكي أنه قد توسع في الأخذ بالعرف، واعتبره أصلا تبنى عليه الأحكام الشرعية، وتطبيقها على الواقع والجزئيات حيث لا يوجد نص من الشارع، وقد عانوا في اعتباره، حتى قالوا : «أن قطع العوائد المباحة، قد يوقع في المحرمات[19].

وكذلك الأئمة الآخرون، أصحاب المذاهب الأخرى على اختلاف مشاربهم واتجاهاتهم اتفقوا على اعتبار العرف دليلا يُرجع إليه لمعرفة الأحكام كلما أعوزهم النص، يدل على ذلك تلك القواعد التي صاغوها مثل المعروف عرفا كالمشروط شرطاً[20] والعادة محكمة[21].

وابن اسحاق الشاطبي نفسه اشترك لمن أراد الخوض في علم القرآن والسنة، معرفة عادات العرب في أفعالهم وأقوالهم ومجاري عاداتهم حالة التنزيل من عند الله والبيان من رسول الله ﷺ، لأن الجهل بها موقع في الاشكالات التي يتعذر الخروج منها إلا بهذه المعرفة[22].

وقد نص الأئمة على أن العادة تقوم مقام الإفصاح باللسان، وتغنى عما أغفل رسمه بالبيان، بل إن ابن رشد[23] قدم ما شهدت به العادة على شهادة الشهود في كثير من الأحكام، وإن الافتاء والحكم طبقا للعرف أمر واضح في كثير من أبواب الفقه، كالأيمان والأحباس والمساقاة والوصايا، وفي مسائل كثيرة من البيوع والرهن والإجارة والشركة والقراض والأنكحة وغيرها[24].

وقد أكد هذا ابن العربي الذي اعتبر العرف والعادة أصلا من أصول الشريعة يقضي بهما في الأحكام[25]، وأيده كذلك ابن منظور حين قال : إن أحكام الأقضية والفتاوى تتبع عوائد الزمان وعرف أهلها[26]، ودعا إليه صاحب العمل الفاسي في نظمه حين قال :

واعتبر الأعراف في الفتوى وفي   الحكم لكن بانتفائها نفي

والعرف إما أن يكون لفظيا أو عمليا، والعرف اللفظي بصفة عامة، تتألف به لغة جديدة، تكون هي المعبرة في تنزيل كلام الناس عليها وتحديد ما يترتب على تصرفاتهم القولية من حقوق وواجبات، بحسب المعاني العرفية واللغة العامية في كل مكان من هذا القبيل، بحيث يحمل كلام الناس فيها على معناه المتعارف بينهم. ومن حيث العرف العلمي أي عرف الناس في معاملاتهم المدنية، فإن

العلماءِ يرون أنه يجوز للصديق في بيت صديقه أن يأكل مما يجده أمامه، وان يستعمل بعض الأدوات للشرب بلا إذن صاحبه، لأن ذلك مباح له عرفا، وقد ذكر الإمام السهيلي أن رسول الله ﷺ شرب من إناء القوم في حديث الإسراء بلا إذن جريا على العرف والعادة(26).

وعلى هذا جرى عرف الناس حينما يكسر زبون إناء الشراب في المقاهي أو أتلف شيئا من أدواتها، فإنه لا يلزمه ضمان ما تلف اعتمادا على العرف الجاري بين الناس لأنه لا يعتبر متعدياً.

وعلى كل حال فما أكثر المسائل التي يتعتبر فيها العرف، وتطلعنا على ما له من قوة واعتبار في الإنشاء الأحكام، وبواسطتها ندرك ما أولاه له الفقهاء من عناية واعتبار يبرزان مقدار تأثيره وسلطانه في الأحكام.

فسبحان من جعل الزمان يتطور، والأفكار تواكبه، وأحوال الأمم غير ثابتة ولا سائرة على نسق واحد، بحيث يرى كل ما في الكون ينشد الأفضل وينظر بعينه إلى المستقبل راجيا أن يدرك أسراره الغامضة.

وقد أدرك هذه الحقيقة عالم الاجتماع العلامة ابن خلدون، إذ دون في مقدمته أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة، وانتقال من حال إلى حال، وكما يكون دلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والدول، سنة الله التي قد خلت في عباده(27).

ويقول الدكتور صبحي محمصاني : إن هذه الحقيقة سبق بها علماء الإسلام علماء الغرب بما لا يقل عن خمسة قرون قبل أن يدركها مونتيسكيو

وغيره من علماء الاجتماع والقانون، إذ لاحظ قبلهم شهاب الدين القرافي وابن قيم الجوزية وابن خلدون وأبو اسحاق الشاطبي وغيرهم من فقهاء وعلماء الاسلام منذ القرن الثالث عشر للميلاد، وأن هذا الأمر الاجتماعي الواضح كان عند فقهاء مفتي الديار المصرية الإمام محمد عبده رحمه الله(28).

ومن خلال هذه الحقيقة الاجتماعية، ندرك أن مصالح الناس تتبدل بحسب تبدل مظاهر المجتمع البشري فمهما كانت مصالح العباد أساس كل تشريع، كان من الضروري أن تتبدل الأحكام، وفق تبدل الزمان، وتتأثر بمظاهر المحيط والبيئة الاجتماعية.

ومن المقرر في فقه الشريعة أن لتغيير الأوضاع والأحوال الزمانية تأثيرا كبيرا في كثير من الأحكام الشرعية الاجتماعية لأن القصد من هذه الأحكام ليس إلا اقامة العدل وجلب المصلحة ودرء المفسدة، ولأن لها ارتباطا وثيقا بالأوضاع والوسائل الزمانية، وبالأخلاق العامة، فكم من حكم يراد به أن يكون تدبيرا أو علاجا ناجحا لبيئة في زمن معين، فأصبح بعد جيل أو أجيال لا يفي بالغرض، بل أصبح يقضي إلى عكس المطلوب بتغير الأوضاع والوسائل والأخلاق.

وقد اهتم الفقهاء المتأخرون بهذه الحقيقة على اختلاف مذاهبهم، ولاحظوها في كثير من المسائل، وأفتوا فيها بعكس ما أفتى به أئمة المذاهب القدامى معللين مخالفتهم لهم بقولهم : إن سبب اختلافهم عمن سبقهم، ليس اختلاف الزمان وفساد الأخلاق فليسوا في الحقيقة مخالفين لمن سبقهم من فقهاء مذاهبهم، بل لو عاش الأئمة السابقون في عصر المتأخرين لأفتوا بفتاوي جديدة تخالف فتاواهم الأولى، لأنه لو استمر بهم الحال، ورأوا ما رأى المتأخرون

لعدلوا عن كثير من الأقوال التي أفتوا بها في زمنهم، ومن هنا جاء قولهم : «هذا اختلاف حال، لا اختلاف حكم» وينقلون في مثل هذا المقام الكلمة الماثورة عن ابن أبي زيد القيرواني في شأن كلاب الحراسة لما قيل له : أن مالكا كان لا يرى اتخاذ الكلاب لحراسة الدور، فأجاب بقوله : «لو أدرك مالك هذا الزمان، لاتخذ أسدا ضاريا»[29].

وقد أصاب ابن القيم رحمه الله عندما لاحظ أن تغيير الفتوى واختلافها تتغير بحسب الأزمنة والأمكنة والأحوال والبيئات والعوائد، وذكر أن سيب الجهل بهذه الحقيقة وقع غلط عظيم على الشريعة، أوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه، الشيء الذي يتنافى والشريعة التي هي في أعلى رتب المصالح[30].

وليس ابن القيم أول من أدرك هذه الحقيقة، بل أدركها كثير من الفقهاء قبله، فالإمام مالك رحمه الله قال : «تحدث للناس فتاوى بقدر ما احدثوا»، وعمر بن عبد العزيز قال : «تحدث الناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور[31]. ولما كانت المصالح هي علل الأحكام وأساسها، كان من اللازم أن يستبعد هذا قاعدة أخرى، وهي أنه إذا زالت العلل وتغيرت وجب زوال أو تغير ما بنى عليها من الأحكام.

ولذا قيل في القواعد الأصولية : إن الحكم الشرعي المبني على علة يدور معها وجودا وعدما، وقد أجاد الأغلالي في نظمه هذه الحقيقة حين قال :

وكلما يبنى على العرف يدور   معه وجودا عدما دور البدور

فاحذر جمودك على ما في الكتب   فيما جرى عرف به بل منه تب

وكلما في الشرع فهو تابع　　　　إلى العوائد لها فجامـــع

فما اقتضتـــه عادة تجددت　　　　تعين الحكم به إذا بدت

ثم إن المسائل الفقهية في جلها ثابتة عن طريق الاجتهاد والرأي، وكثير منها بناه المجتهد على ما كان في عرف زمانه، ولو تأخرت به الحياة إلى زمن العرف الحادث، لقال بخلاف ما قاله أولا، ولهذا اشترطوا في المجتهد أن يراعى عادات الناس، فكثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان، لتغيير عرف أهله أو لحدوث ضرورة، أو لفساد أهل الزمان، بحيث لو بنى الحكم على ما كان عليه أولا للزم منه الضرر بالناس، ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير، ودفع الحرج والضرر، ليبقى العالم على أتم نظام وأحسن أحكام.

ولهذا نرى مشايخ المذاهب خالفوا ما نص عليه أئمتهم في مواضع كثيرة بنوها على ما كان في زمنهم، لعلمهم بأنهم لو كانوا في زمنهم لقالوا بمثل ما قالوا به، فالإمام أبو حنيفة كان لا يرى أخذ الأجرة على تعليم القرآن، وكذا على الإمامة في الصلاة، ولكن مع مرور الزمان، وتغير الأحوال،أفتى المتأخرون من أصحابه بجواز الاستيجار على تعليم القرآن ونحوه، نظرا لانقطاع عطايا المعلمين التي كانت متوفرة في الصدر الأول، بحيث لو اشتغل المعلمون بالتعليم بلا أجرة للزم ضياعهم وضياع عيالهم، ولو اشتغلوا بالاكتساب من حرفة وصناعة للزم ضياع القرآن والدين، فأفتوا بأخذ الأجرة على التعليم[32].

وكذلك ما ذهب إليه أبو يوسف ومحمد بن الحسن الحنفيان من عدم الاكتفاء بظاهر العدالة في الشهادة مع مخالفتهما لما نص عليه الإمام أبو حنيفة

بناء على ما كان في زمانه من غلبة العدالة، لأنه كان في الزمن الذي شهد له رسول الله ﷺ بالخيرية، وهما ادركا الزمن الذي فشا فيه الكذب، وقد نص العلماء على أن هذا اختلاف عصر وأوان، لا اختلاف حجة وبرهان.

ومن المقرر فقهيا أن القاضي يقضي بعلمه الشخصي في الحوادث، بحيث يعتبر علمه بالقضية المتنازع فيها مستندا لقضائه، ويغني المدعي عن اثبات مدعاه بالبينة، ويكون علم القاضي كافيا عن البينة، ولكن مع تغير الزمان وفساد الأخلاق، وغلبة أخذ الرشاوي والفساد على القضاة فيما يعد أفتى المتأخرون بأنه لا يجوز للقاضي أن يستند إلى علمه في اقضايا، بل لابد أن يستند قضاؤه إلى وسائل الاثبات مع العلم أنه مطلع على القضية وعلى هذا استقر العمل عند المتأخرين على عدم نفاذ قضاء القاضي بعلمه، وحتى الأحكام الواردة في السنة نفسها إذا كان منها شيء مبنيا على رعاية أحوال الناس وأخلاقهم في عصر النبوة ثم تبدلت أحوالهم وفسدت أخلاقهم، وجب تبديل الحكم النبوي تبعا لذلك إلى ما يوافق غرض الشارع في جلب المصالح ودرء المفاسد وصيانة الحقوق، وعلى هذا المبدإ سار الصحابة الكرام بعد عصر النبوة.

وقد روى في صحيح البخاري وغيره أن النبي ﷺ سئل عن ضالة الابل، هل يلتقطها من يراها لتعريفها وردها على صاحبها حين يظهر. فنهى النبي ﷺ عن التقاطها، لأنها لا يخشى عليها ما يخشى على غيرها من الضياع، وأمر بتركها ترعى الكلأ وترد الماء حتى يلقاها ربها، وقد ظل هذا الحكم محافظا عليه إلى آخر عهد عمر رضي الله عنه، فلما كان عهد عثمان بن عفان أمر بالتقاط ضوال الإبل وبيعها على خلاف ما اتى به رسول الله ﷺ فإذا جاء صاحبها أعطى ثمنها[2]. ذلك لأن عثمان رأى أن الناس قد دب إليهم فساد الأخلاق والذمم،

وامتدت أيديهم إلى الحرام، فرأى أن هذا التدبير أصون لضالة الإبل واحفظ لحق صاحبها خوفا من أن تنالها يد سارق أو طامع، فهو بذلك وإن خالف أمر رسول الله ﷺ في الظاهر، موافق لمقصوده، إذ لو بقي العمل على موجب ذلك الأمر بعد فساد الزمان، لآل إلى عكس مراد الشارع عليه السلام في صيانة الأموال وكانت نتيجة ضررا.

وكذلك ثبت عن النبي ﷺ أنه نهى عن كتابة أحاديثه، وقال لأصحابه : من كتب عني غير القرآن فليمحه، واستمر الصحابة والتابعون حفظا وشفاها لا يكتبونها حتى آخر القرن الهجري الأول عملا بهذا النهي ولكن بعد ذلك انصرف العلماء في مطلع القرن الثاني الهجري إلى تدوين السنة النبوية، لأنهم خافوا ضياعها يموت حفظتها، ورأوا أن سبب النهي عن كتابتها، إنما هو خشية أن تختلط بالقرآن، فلما لم يبق هناك مبرر للخشية على الاختلاط أصبح أمر كتابتها واجبا وتعينا.

وقد نقل ابن عابدين عن بعض المحققين أنه لابد للحاكم من فقه في أحوال الحوادث الكلية، وفقه في نفس الواقع وأحوال الناس يميز به بين الصادق والكاذب والمحق والمبطل، ثم يطابق بين هذا وهذا، وكذا المفتي الذي يفتي بالعرف لابد له من معرفة الزمان وأحوال أهله إلى حد أنهم قالوا من لم يكن عالما بعادات أهل زمانه فهو جاهل(35).

ومن ثم اشترط فقهاء المالكية أن يكون القاضي بلديا، أي يعرف أحوال أهلها وعاداتهم وأعرافهم ومقتضيات ألفاظهم فيما يذهبون إليه (36). وقد قيل للشيخ ابن عبد السلام التونسي : أن هؤلاء القوم امتنعوا من توليتك القضاء لأنك شديد في الحكم فقال : أنا أعرف العوائد وأمشيها.

وفي مواهب الخلاق للصنهاجي : ينبغي للقاضي أن يكون عارفا بعوائد أهل البلد الذي ولي به، ليجرى الناس على عوائدهم وأعرافهم، ويحقق لهم الشرط المدخول عليه صريحا [37].

والحكمة في اشتراط ذلك كله معرفة أحوال القوم وأعرافهم حتى إذا تغيرت حالتهم واختلفت أعرافهم تغير الحكم تبعا لتير أحوال الناس وتقاليدهم.

ويقول الأستاذ خلاف أن الأحكام التي روعي فيها العرف تتغير بتغيرالعرف، ولهذا خالف بعض المتأخرين من الفقهاء بعض أئمتهم ومتقدميهم بناء على اختلاف العرف في زمنهم، ولما قال محمد بن الحسن يعفى عن رشاش البول وخالفه أبو يوسف قال : لو رأى صاحبي «مرو» وما عليه سكانها لوافقني، وكثيرا ما قال الفقهاء عن اختلافهم : إنه اختلاف عصر وزمان، لا اختلاف حجة وبرهان.

وقد قال الإمام القرافي إذا جاءك رجل من غير إقليمك، لا تجره على عرف بلدك والمقرر في كتبك، لأن هذا هو الحق الواضح، ولأن الجمود على المنقولات أيا كانت لضلال في الدين وجهل بمقاصد المسلمين والسلف الماضين.

وكذلك الدعاوي غذا كان القول قول من ادعى شيئا لأنه العادة ثم تغيرت العادة، لم يبق القول قول مدعيه، بل انعكس الحال فيه، ولا يشترط فيه تغير العادة بل لو خرجنا نحن من ذلك البلد إلى بلد آخر عوائدهم على خلاف عادة البلد الذي كنا فيه، أفتيناهم بعادة بلدهم ولم نعتبر عادة البلد الذي كنا فيه، وكذا إذا قدم أحد من بلد عادته مضادة للبلد الذي نحن فيه لم نفته إلا بعادة بلده[29].

وتغير الأحكام له سند من السنة، فقد أخرج الشيخان بسندهما غلى عائشة رضي الله عنها قالت : قال رسول الله ﷺ : «لو أن قومك حديثو عهد بشرك لبنيت الكعبة على قواعد ابراهيم[30] وما أخرج الترميذي عن زيد ابن خالد أن رسول الله ﷺ قال : «لولا أن أشق على أمتي لأخرت العشاء إلى ثلث الليل، ولأمرتهم بالسواك عند كل صلاة[32] وقد استنتج الفقهاء من هذه النصوص أن كلمة «لولا» في الحديثين أفادت أن اقامة الكعبة على قواعد ابراهيم، والأمر بتأخير العشاء والسواك عند كل صلاة، أحكام صالحة، وإنما منع من الأول قرب قريش من عهد الكفر، وتمكن عادات الجاهلية من نفوسهم، بحيث لو تغير بناء الكعبة لحدث من المفاسد ما يزيد على مصلحة التغيير، وهو الارتداد إلى الشرك، ومنع من الآخيرين طبيعة الناس التي يشق عليهم معها هذا التكليف، فدل هذا على أن الأحكام تتغير بالعادات[33].

كما أن في آثار الصحابة ما يدل على تبدل الأحكام بتبدل الزمان والعوائد، فقد اخرج البخاري عن عائشة رضي الله عنها قالت : «لو أدرك النبي ﷺ ما أحدث النساء لمنعهن المساجد، كما منع نساء بني اسرائيل[34].

فقد كان الصلاح غالبا في عهده ﷺ حيث كانت النساء يخرجن مستترات بلباسهن، فكانت المصلحة في خروجهن، لينلن ثواب الجماعة، ولكن لما تغير الحال بعده ﷺ، رأت عائشة أن المصلحة ليست في خروجهن، بل فيه بلاء وفتنة، وتقتضي المصلحة أن يستنبط لهن حكم آخر يناسب الحالة الطارئة وهو منعهن من الخروج وقد علق الزرقاني على هذا الحديث قائلا : «ولا غرو في تبعية الأحكام للأحوال[35].

والنداء للجمعة في عهد رسول الله ﷺ والخليفتين بعده، كان بالآذان بين يدي الخطيب ، فلما كان عهد عثمان، ورأى كثرة الناس، بحيث لا يسمعون هذا النداء زاد الأذان الأول بالزوراء عند الزوال[36]، ولم ينكر عليه.

وهذا لا يعتبر نسخا، لأنه ليس لأحد من المجتهدين، ولا لسلطة من السلط نسخ شيء من الشريعة بعد النبي ﷺ، والأحكام باقية ما بقيت الدنيا، ولكن الحكم المبني على العادة، يستنبط طبقا لحادثة معينة، ذات أحوال خاصة، فإذا طرأ على هذه الحادثة عرف آخر تغيرت طبيعتها، وجدت أحوال جديدة لهذه الحادثة نفسها، احتاجت إلى استنباط حكم آخر وهكذا، فالأحكام باقية بالنسبة لحوادثها، لا رفع فيها ولا تبديل، وإنما الرفع والتبديل إذا تغيرت الأحوال وجاء عرف آخر.

فرفع الحكم معناه : رفع تطبيق الحكم السابق لعدم مناسبته، لا رفع الحكم المشروع، فإن للواقعة الواحدة ذات الأحوال المختلفة حكمين أو أحكاما ثابتة، لكل حكم تطبيق في ظرفه الذي يختص به، بخلاف النسخ، فإن حكم الحادثة يرفع بحيث لا يبقى له وجود أصلا، وهكذا ما لاحظه الإمام الشاطبي حين قال: «وإنما معنى الاختلاف أن العوائد إذا اختلفت، رجعت كل عادة إلى أصل شرعي يحكم به عليها[37].

ومن خلال هذه الأمثلة المذكورة تبين لنا أن الفقهاء متفقون على أن الأحكام التي تتبدل بتبدل أخلاق الناس، هي الأحكام الاجتهادية، وهي الأحكام التي قررها الاجتهاد بناء على القياس أو على اعتبار المصلحة، أما الأحكام التي جاءت بها الشريعة من أمر ونهي، وهي الأحكام الثابتة، فلا تتبدل بتبدل

الأزمان، بل هي جاءت لإصلاح الأزمان والأجيال، وراعت مصالح الناس حين ورودها، غير أن وسائل تحقيقها، وأساليب تطبيقها قد تتبدل باختلاف الأزمنة المحدثة وأيضا فالأحكام الشرعية مهما تبدلت فان المبدأ الشرعي فيها واحد، هو احقاق الحق وجلب المصالح، فتبدل الأحكام هي تبدل الوسائل والأساليب، إذ هي في الغالب لم تحددها الشريعة الإسلامية وإنما تركتها مطلقة ليختار منها في كل زمان ما هو صالح ونافع، وإذا عرفنا أن الأحكام تتبدل بتبدل الزمان وأخلاق الناس، فان عوامل تغير الزمان نوعان : فساد وتطور، أما الأول فيرجع إلى فقدان الورع وضعف الوازع، أما الثاني فينشأ عن حدوث أوضاع تنظيمية جديدة ووسائل زمنية طارئة، من تراتيب إدارية وأساليب اقتصادية ونحو ذلك، وكلا النوعين موجب لتغير الأحكام الفقهية الاجتهادية إذا أصبحت لا تتلاءم معه، لأنها تصبح عندئذ ضررا، والشريعة منزهة عن الضرر بالناس، بل هي ما أتت إلا لتصلحهم في أحوالهم الدينية والدنيوية وقد قرر الشاطبي رحمه الله أن لا عبث في الشريعة[38].

خاتمة

هذا وإن الشريعة الاسلامية لم تنفرد بهذه الميزة التي تتمتع بها الأحكام الفقهية الاجتهادية فيها من تغيرات وتبدلات حسب تبدل الزمان وأهله، بل واكبتها القوانين الوضعية المكتوبة نفسها في هذا التجدد باستمرار بحيث ترى القوانين والدساتير لا تستطيع الاستغناء كلية عن العرف الذي لابد منه لتكوين قواعد تسد ما فيها من نقص حكمي أو لمواجهة حالات جديدة لم تكن في الحسبان.

وقد قرر بعض فقهاء القانون بأن العرف يستطيع تعديل النص الدستوري أو ما يتخلله من ثغرات لا نص لحكمها سواء كان ذلك بإسقاطه بعدم الاستعمال، أو بإقامة حكم جديد على خلافه، ولذلك لما قسموا الدساتير إلى جامدة ومرنة، قالوا : إن أكثر الدساتير مرونة، هي الدساتير العرفية، لأنها كما نشأت بطريق العرف، فإن العرف يعد لها كذلك[39].

الهوامش

1) «بداية المجتهد»، 21/1.

2) «المقدمة»، ص 44.

3) جامع بيان العلم وفضله 70/2.

4) «الأحكام»، مجلد 42/2.

5) «الفكر السامي» : 241/4.

6) «ترتيب المدارك»، : 61/1.

7) انظر «فجر الاسلام»، ص 239.

8) انظر «التمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية»، ص 177.

9) «مقاصد الشريعة الإسلامية»، ص 61.

10) «صحيح البخاري»، 185/6.

11) «أزهار الرياض» 59/1. تحقيق جماعة من السقا وآخرين.

12) «لسان العرب»، 239/9.

13) «الموافقات» : 198/2.

14) «الأشباه والنظائر»، للسيوكي، ص 64.

15) «سنن المهتدين»، ص 8.

16) «شرح تنقيح الفصول»، ص 76.

17) «المدخل لدراسة القانون»، ص 337.

18) «الجامع لأحكام القرآن»، 346/7.

19) «سنن المهتدينن»، ص 8.

20) «الأشباه والنظائر»، للسيوطي، ص 64.

21) «شرح تنقيح الفصول».

22) «الموافقات» 151/3.

23) «بداية المجتهد»، 2/1.

24) «أحكام القرآن»، 184/4. «تهذيب الأكياس»، 84/1.

25) «تهذيب الفروق»، 49/1.

26) «روض الأنف». 246/1.

27) «مقدمة ابن خلدون»، ص 28.

28) «قسم التشريع»، ص 221.

29) «مقدمة ابن خلدون»، ص 28.

30) حاشية ابن الخياط على شرح الخرشي لفرائض خليل، ص 8.

31) حاشية المهدي الرزاني، 2، ص 350.

32) حاشية المهدي الوزاني، 2، ص 350.

33) «أعلام الموقعين» : 3/1.

34) «شرح الموطأ»، 204/4.

35) «تيسير أصول الفقه»، ص 1/2.

36) انظر شرح ميارة للتحفة، 30/1.

37) شرح الباجي، 134/6.

38) «القانون الدستوري» للدكتور عثمان اسماعيل، ص 26-27.

39) «الموافقات» 158/1.

الدين والسياسة :
المغرب كأفق للتفكير

رحمة بورقية

مقدمة

من الضروري الإشارة في البداية إلى كون العلاقة بين الديني والسياسي هي ظاهرة مجتمعية، تتحدد طبيعتها بتأثير ما هو تاريخي واجتماعي وثقافي. كما أنها ليست بعلاقة ثابتة، وإنما هي علاقة تتطور عبر التاريخ، وتأخذ شتى الأشكال في مختلف الأزمنة وتبعا للمناخ الثقافي والاجتماعي للمجتمعات الإسلامية خلال فترات تاريخها. كما وجبت الإشارة إلى كون المقصود بالديني هنا ليس المعتقد، وإنما المظاهر التي يتخذها الديني في سلوك البشر داخل الحقل السياسي. وانطلاقا من هذا الاعتبار فالعلاقة بين الديني والسياسي يمكن أن تكون موضوعا للدراسة والتحليل والتفكير، يستقي مادته من التاريخ ومن واقع المجتمعات الإسلامية كما هو الشأن بالنسبة لكل الظواهر المجتمعية. كما

أن التداخل بين السياسي والديني يطرح كأفق لتفكير نظرا لما يفرضه الرهان المطروح على المجتمع المعاصر الذي أصبح يعرف تعدد أشكال هذا التداخل.

لقد أرسى عصر الأنوار في أوربا قواعد للفصل بين الديني والسياسي، ذلك الفصل الذي أخذ طابعا جذريا في فرنسا في شكل نظام علماني أصبحت فيه مختلف المعتقدات تتوارى خلف التقدم العلمي، والوعي باستقلالية الفرد وبسلطة العقل. ولقد تم حصر حدود مجال الدين في مؤسسات خاصة كالكنيسة، أو في مجال الحياة الخاصة للفرد وإبعاده عن المجال السياسي. وشَكَّل تراجع الممارسات الدينية والشعائر في أوربا نتيجة للإعلان عن خروج الدين من السياسي.

ومن الملاحظ أنه على الرغم من هذا الإعلان ومن وضع مقتضيات لفصل الدين عن السياسي، فلقد ظل الدين يتربص السياسي في كثير من المجتمعات حتى تلك التي أعلنت فصله عن السياسي.[1]

هناك من يرى أنه بتراجع دور الإيديولوجيات التي كانت تؤطر الحركات السياسية والاجتماعية في الستينات والسبعينات كالماركسية و العالم ثالثية، عاد الدين من جديد إلى الواجهة وأضحى يبدو في الوقت المعاصر بمظاهر جديدة، ليحتل مكانة في قلب بعض الرهانات والصراعات السياسية في كل من المجتمعات الإسلامية والبلدان الغربية. والواقع أن الدين كان وما يزال ملازما للسياسي في كل المجتمعات.

إننا نشاهد اليوم كيف عاد الدين إلى الواجهة في الرهانات والصراعات السياسية والثقافية في كل المجتمعات متخذا أشكالا مختلفة. ففرنسا العلمانية تبحث اليوم عن عقلنة الدين في المجتمع نظرا لوجود مختلف الديانات فوق ترابها

وخصوصا بوجود المسلمين الفرنسيين كمكون من مكونات المجتمع الفرنسي، باعتبار أن الإسلام هو ثاني دين في فرنسا. كما وجدت كل المجتمعات، بما فيها المجتمعات الغربية، نفسها مع وجود جماعات بديانات مختلفة فوق ترابها، تتقاسم مع السكان الأصليين الجنسية، وتطالب في نفس الوقت بالاعتراف بها وباختلافها في الثقافة و الدين. ففي فرنسا مثلا، لم تعد الديانة المسيحية التي وضعها الفكر العلماني في مكان خارج السياسي، حين فصل بين مجال الدين ومجال الدولة، وحدها الموجودة وإنما تتعايش معها الإسلام واليهودية والبوذية وغيرها، وما يترتب عن ذلك من دعوة المسلمين واليهود إلى إشهار دينهم وممارسة شعائرهم وبناء بيوت عبادتهم، والمطالبة بسن سياسة حسن التعايش بين الأديان ومنح كل دين مكانة في الجمهورية الفرنسية. ولقد ترتب عن هذا الوضع أنه أصبح ما يمكن اعتباره بالديانات الهامشية أو الجزئية في الغرب، ديانات أكثر فعالية ونشاطا من الدين الأصلي[2] الذي هو المسيحية.

باعتبار الدين مقدسا ورابطا دينيا وثقافيا والاجتماعيا، ومكونا أساسيا من مكونات الهوية بالنسبة للمسلم، فهو يسكن الوجدان ويؤجج الشعور الفردي الجماعي كلما كان هناك مس بالمقدس. وخير دليل على ذلك ما أثارته الرسوم التي نقلتها بعض الصحف الغربية عن صحيفة دانماركية. فكما يقول أحد الكتاب: «في الماضي كان الدين معتقدا، والمعتقد قد يناقش كما تم خلال الجدل الكبير الذي كان في الماضي حول المعتقد[3]. ولكن عندما يصبح الدين هوية أو يقدم على أنه كذلك يصبح على العكس من ذلك لا يناقش. فالهوية كما يقال لنا، يتم قبولها، ويعترف بها، وتحترم، وتفرض، ولا تناقش»[4]. مما يجعل العلاقة بين الديني و السياسي تطرح من جديد حتى في البلدان العلمانية.

كما أن أحداث 11 شتنبر 2001 وانهيار البرجين العالميين في نيويورك في الولايات المتحدة الأمريكية على يد فعل إرهابي، نسب إلى القاعدة التي تنتسب بدورها إلى الإسلام، وكذا إلى الصراع الفلسطيني الإسرائيلي، الذي لا يكاد ينطفئ حتى يتخذ شكلا عنيفا ومظهرا دينيا، ليبدو كصراع ومواجهة بين اليهود والمسلمين، بالإضافة إلى بروز فصائل تتقدم كحركات الهوياتية (identitaire) باسم الدين، كل هذه الظواهر أعادت العلاقة بين الديني والسياسي إلى واجهة الأحداث؛ ليطرح من جديد التفكير في طبيعة هذه العلاقة في تنوعها في المجتمعات المعاصرة وعن الإشكالات التي تطرحها، وتفتح النقاش حول آليات الضبط التي وجب ابتكارها لحفظ توازن المجتمع. لا يخلو تاريخ المجتمعات الإنسانية من ظواهر إشهار العنف في وجه الآخرين باسم الدين.

وإذا كان السياسي حال في كل شيء كما يرى ذلك فلاسفة القرن العشرين، كميشال فوكو وجيل دولوز، فعلاقته بالدين في المجتمعات الإسلامية كانت دائما حاضرة. إذن إذا كان الرابط بين الديني والسياسي رابطا قائما، في أية ظروف متى يشكل خطرا على الرابط الاجتماعي ؟ كيف يمكن اجتناب مخاطر حلول التطرف والعنف في السياسي والديني ؟ كيف يمكن أن يعيش الديني مع السياسي اليوم بدون إحداث خلل في البنيان المجتمعي ؟ كيف يمكن للدين أن يتعايش مع السياسي بدون تواطؤ يهدد توازن المجتمع السياسي ؟[5] كيف يمكن للمجتمع أن يفرز آليات الضبط لهذه العلاقة ؟

وإذا كانت هذه الأسئلة تطرح اليوم على كل المجتمعات، فهي تطرح بإلحاح أكبر على المجتمعات الإسلامية، باعتبارها مجتمعات دينية[6].

إذا كانت التجارب التاريخية والمجتمعية تبرز أن الديني كان دائما ملازما للسياسي بأشكال مختلفة، فهناك ثلاث عناصر لا تستقيم معها العلاقة بين الديني والسياسي بدون أن تحدث خللا في النظام المجتمعي، وهي التي أصبحت اليوم تطفو فوق سطح زخم الأحداث في كثير من المجتمعات : وهي الأدلجة، والإقصاء، والتطرف.

فالأدلجة تخرج الدين من العقيدة لتحوله إلى إيديولوجيا في خدمة السياسي وتستعمله كأداة في الصراع حول السلطة. تعمل الأدلجة، لا على اعتبار الدين ذلك المشترك بين المسلمين والذي تعلو قيمه لتصبح قيما مشتركة، وإنما تعمل على توظيفه في الدفاع عن رؤية ومشروع السياسيين لجماعة معينة، وتستعمله ذرعا ووسيلة للوصول إلى السلطة السياسية. وهكذا يصبح الدين مقحما في حلبة التنافس السياسي وفي الصراع حول الوصول إلى تلك السلطة.

أما الإقصاء فيحول الدين إلى سيف حاد يحارب كل من خالف الرأي، ويتجلى ذلك في التكفير وإنتاج خطاب الوعد الوعيد وإصدار الفتاوى بشكل عشوائي باسم كل من يعتقد أنه يملك سلطة الدين. يرسم الإقصاء حدود رقعة الجماعة وفضاءها، ليقذف وراء تلك الحدود كل من لا ينتمي تلك الجماعة. وليس من الصدفة أن بعض الجماعات الإقصائية تحمل اسم جماعة كذا... للدلالة على التميز داخل الإسلام. ويوحي مفهوم الجماعة بفكرة كيان المغلق والمنغلق على نفسه التي تنفي كل من يوجد خارجها، وتتنافى مع مفهوم الأمة والوطن التي توحي بالجمع والتلاحم. ويعمل الإقصاء على فك الرابط الاجتماعي بين الناس الذين ينتمون لنفس الدين : الإسلام. وهكذا يتحول الدين من كونه أحد مكونات الهوية والتضامن الاجتماعي إلى أداة للتمييز والتفرقة.

وأما التطرف فهو التشدد في الدين الذي يقدم تأويلا ينكر على المجتمع الإسلامي تاريخيته وديناميته، ليقحمه في الدفاع على نموذج مثالي لا واقعي. وفي التشدد تغليب بعض الضوابط الاجتماعية أو المعايير الاجتماعية على الدين، بل وتقدم تلك المعايير على أنها الدين. والتشدد في الدين هو الأساس الفكري للتطرف؛ والتطرف هو الذي يمنح المشروعية لممارسة العنف باسم الدين.

واعتبارا لما سبق كيف يمكن أن نجعل من السياسي و الديني في المغرب أفقا للتفكير؟

للجواب على هذا السؤال وجب تحليل التطور الذي عرفه موقع الدين في المجتمع المغربي في التاريخ الحديث مع تحليل العوامل التي ساهمت في واقع الديني والسياسي اليوم .

1.تطور موقع العلماء في المجتمع المغربي

إن أهم تحول وقع على موقع الدين في المجتمع المغربي من بداية القرن الماضي إلى اليوم، يتعلق بتحول في التنشئة الدينية. فالمغرب الذي كان إلى وقت قريب يبرز تميزه كمجتمع تتعايش فيه الثقافات المحلية والأديان كما هو الشأن بالنسبة للديانة اليهودية التي تعايشت مع الإسلام فوق أرض المغرب لعدة قرون، أصبح اليوم يعرف كما هو الأمر في كثير من المجتمعات الإسلامية بروز نزعات متطرفة، بل وأصبح مستهدفاً من طرف الجماعات التي تدعو إلى العنف باسم الإسلام.

لقد كان للمسلمين المغاربة ثلاث مستويات للتنشئة الدينية، وهي بمثابة مؤسسات دينية تتجلى في هيئة الفقهاء والعلماء، و في الزوايا وفي المساجد. كانت للمغرب عبر التاريخ تركيبة بمختلف ألوان التدين. وهذه التركيبة التي اختزلتها بعض الأدبيات علم اجتماع الديني في التمييز بين الإسلام الشعبي، أي إسلام الزوايا، وإسلام العلماء والفقهاء. وإن قبلنا بأن للإسلام مظاهر، منها ما يتداخل فيه الثقافي والاجتماعي، ومنها ما يرتبط بالمعرفة الدينية التي يملكها الفقهاء والعلماء. تعرف هذه التركيبة اليوم تحولا من جراء تحول الحقل الديني ومكوناته وبفعل احتكاك المغاربة بإسلام معولم. مما يؤدي لتعقيد تركيبة هذا الحقل.

وإذا كان الثابت بالنسبة للمجتمع المغربي أن الإسلام هو دين أغلب المغاربة منذ دخول الإسلام إلى المغرب، فإن مظاهر الإسلام، وعلاقته بالسياسي، وكذا الإسلام المعيش طرأ عليها تحول كبير. ويحاول هذا الحديث الإشارة إلى بعض ملامح هذا التحول.

هناك مستويان للتنشئة الدينية : أحدهما يعمل من فوق، ويتجلى في ذلك الذي يقوم به العلماء، وآخر من تحت وهو الذي تقوم به المساجد والكتاتيب عبر التعليم والزوايا عبر تكريس التقرب من الولي الصالح الذي تمثله الزاوية. وهو الذي يعمل على تبليغ وترسيخ تعاليم الدين في المجتمع، وهو ما كانت الأدبيات الأنتروبولوجية تسميه بإسلام الزوايا المستمد من الصوفية والذي أدى إلى تطور ظاهرة الأولياء والصلحاء والأولياء منذ القرن 12، بحيث تحظى الزوايا بمكانة عند المسلمين المغاربة. ولقد لعبت الزوايا دور التنشئة الدينية في المجتمع، بحيث لا تخلو طائفة أو قبيلة من ارتباطها وولائها لطريقة من الطرق. فلقد عملت الزوايا على تقريب الدين من الناس الذين بدورهم يكيفونه مع معتقداتهم

وطقوسهم.كما كان للزوايا دور سياسي كوسيط بين الدولة والمجتمع. بحيث كان السلطان يضفي عليهم ظهائر التوقير والاحترام التي تدعم مكانتهم في المجتمع، ويقومون في بعض الحالات بالتدخل للتحكيم في النزاعات القبيلة.

تملك فئة العلماء، كما عرفها المغرب قبل الاستعمار، المعرفة الدينية بمعرفتها للمتون والنصوص؛ ولقد كانت تحظى بمكانة اجتماعية خاصة نظرا لموقعها الاجتماعي المتميز ولعلاقتها بالسلطة المركزية، واعتبارا لموقع في دائرة السلطة السياسية. وتبين بعض المصادر التاريخية للقرن التاسع عشر، أنه على الرغم من المكانة التي يتمتع بها العلماء في هرم السلطة فإن دورهم في هذه العلاقة كان يخضع لمنطق السياسي، بحيث كان للعلماء دور ديني استشاري، ويكونون الهيئة الاستشارية للسلطان[7] في الأمور الدينية.

و يمكن أن نتتبع طبيعة استشارة =العلماء انطلاقا من نموذج من فترة القرن التاسع عشر والتي تعلقت بحدث وقع في عهد الحسن الأول والذي طلب فيه الاستشارة من العلماء، وتتعلق بتنقيص الأعشار على الأجانب. يقول الناصري في كتاب الاستقصا: «وفي هذه السنة اشتد حرص الأجناس الفرنج على تنقيص صاكة الأعشار وطلبوا من السلطان أيده الله أن يحط عنهم صاكة السلع الموسوقة و التي كانت مسرحة من قبل. و أن يسرح لهم ما كان متفقا من قبل... فلما رأى السلطان أيده الله شدة حرصهم وتكالبهم كتب كتابا إلى الرعية يستشيرهم فيه»[8] . فالناصري يقول بأن الاستشارة كانت موجهة للرعية، و لكن ابن زيدان في كتابه «اتحاف أعلام الناس بأخبار مدينة مكناس» يوضح المقصود بالرعية هنا، حيث يقول: «فوجهت الاستشارة في ذلك لخواص الأمة من أهل فاس وعلمائها وتجارها ومرابطيها وغيرهم»[9]. نستخلص أن فئة العلماء

تكون فئة إلى جانب الفئات الأخرى المكونة لما كان يسمى بالخاصة، وعلى الرغم من مكانتهم فإن السلطة الدينية لا تجعلهم ينفردون بالرأي في الاستشارة، كما يتضح من خلال ما حظي به رأيهم في هذه الاستشارة.

فالمسألة التي طرحت تتعلق بطلب بعض نواب الدول الأجنبية بطنجة تجديد شروط التجارة ، بقصد تسريح البضائع الممنوعة الوسق كالحبوب والأغنام و البهائم، مع النقص في ثمن الأعشار، وكان جواب العلماء بالمنع كما جاء في الرسالة السلطانية، بحيث يقول: «استشرنا فيه جميع من يشار إليه بالخيــر والفضل والدين والعقل والذكاء والدهاء موثقا بديانته وأمانته فلم يشيروا فيه بخير واتفقوا على أن لا مصلحة في تسريح ذلك أصلا.»(10) فرأي العلماء كان إذن هو المنع ، ولكن هل أخد بهذا الرأي ؟ لم يُؤخد به كما توضحه الرسالة السلطانية نفسها : «فلما رأينا الأمر استحال إلى أسوأ حال أو كاد تداركنا هذا الخرق بالرفق، و جنحنا إلى السلم امتثالا لقوله تعالى : «وإن جنحوا للسلم فاجنح لها» وارتكبنا أخف الضررين فاقتضى نظرنا الشريف أن ظهر لكم درءا لتلك المفاسد المقدم على جلب المصالح أن يساعدوا على تسريح أشياء بقصد الاختبار، من تلك الأمور الممنوعة الوسق كالقمح والشعير وذكران البقر و الغنم و المعز والحمير ثلاث سنين فقط، على شرط الاختبار في المنفعة التي ذكروها في تسريحه.»(11) فالرأي هو رأي السياسة وهي مجال دنيوي؛ وإن تمت استشارة فئة العلماء وأبدوا رأيا ، فإن القرار الأخير يعود للسلطان باعتباره أمير المؤمنين ومركز السلطة السياسية و الدينية. كما أن العالم يمكن أن يراجع رأيه ليستجيب للموقف السياسي، كما فعل الناصري، وهو المؤرخ والفقيه، عندما خصص تسع صفحات من الاستقصا لتبرير رأي

السلطان والتأكيد على: «أن النظر في هذه النازلة يكون من وجهتين، أحدهما من وجهة الفقه والحكم الشرعي وثانيها من وجهة الرأي والسياسة»[12]. وبما أن السياسة هي التي انتصرت يعود العلماء لمراجعة مواقفهم، وذلك بالرجوع دائما إلى النصوص بواسطة ذاكرة انتقائية تستحضر ما يمكن استحضاره من خزان المتون الدينية كحادثة صلح الحديبية.[13] كل هذا يبين أن مجال السياسة هو مجال المواقف التي يقتضيها الوضع والإكراهات الظرفية، وميزان القوى بين الدول كما هو الشأن بالنسبة للمغرب في القرن التاسع عشر. والاستشارة هي رأي يستأنس به في الأمور السياسية، وقد لا يأخذ بذلك الرأي إذا كان متضاربا مع ما تقتضيه الظروف السياسية التي تتطلب موقفا ينطبق مع منطق السياسية.

فاستشارة العلماء تبقى استشارة لأن الرأي النهائي هو رأي السلطان استنادا إلى مبدإ السياسة. مع ذلك تجعل هذه الاستشارة فئة تشارك في السلطة، ولكن بحدود لا يتم تجاوزها. فالعلماء كورثة الأنبياء هم المسئولون عن التنشئة الروحية في المجتمع الإسلامي، ويكون دورهم في هذا المجتمع هو نوع من الرقابة الروحية لكي لا يحيد الناس عن الدين. إلا أن السلطان باعتباره أمير المؤمنين وإماما هو القطب الأساسي الذي يجمع بين السياسي والديني. فهو القاضي الأول الذي بيده حل النازلة المستعصية. ولقد كان السلطان الحسن الأول يباشر القضاء أحيانا بنفسه، وذلك بتخصيص يوم الأحد ويوم الثلاثاء يبث فيهما في أمور الرعية بما اقتضاه الشرع. وهو كذلك فقيه. وهذا الموقع هو الذي يخول له سلطة إسداء النصيحة القرنية للعلماء أنفسهم ثم للرعية. بحيث أن النصيحة القرنية للحسن الأول تبدأ بالعبارة التالية : «هذه وصية مؤسسة على قواعد شرعية و نصيحة دينية للولاة والرعية صدرت من عبد ربه...»[14] كما تذكر بتعاليم الشريعة وتحث على التطبيق أركان الإسلام.

فعلاقة السياسي بالديني ظلت تتسم بنوع من الجدلية. فالسياسي يستمد مشروعيته من الديني بما يتضمنه من دلالات رمزية، إذ لا يعتبر السلطان سلطانا، كما يقول أدموند دوتيه، «إلا إذا اعتُرف به في فاس»[15]. و لفاس دلالة رمزية قوية باعتبارها المجال الذي يحتضن القرويين والعلماء، ولأنها أيضا المجال الذي يذكر بتأسيس الحكم الشريف مع الأدارسة. ويكون اعتراف أهل فاس، وخصوصا علماءها، في كل بيعة، إجراءا طقوسيا يذكر ببداية الدولة وأسس مشروعة للحكم. ففي هذا النموذج المغربي سلطة السياسي لا تتم إلى بسلطة الديني، ومن سلطة الديني يستمد العلماء مكانتهم التي يدعمها السياسي.

وإذا كان العالم الديني فيما مضى هو الوحيد المختص والمحتكر للمعرفة الدينية فإنه أضحى اليوم في موقع يزاحمه كل من تمكن من تلك المعرفة عبر مختلف الوسائط وكيفما كان مستواها، بفعل التغيير الكبير الذي خضعت له التنشئة الدينية. وإذا كانت العلاقة بين الديني والسياسي تميزت فيما مضى بالتوازن وبتحديد الوظائف للأطراف المكونة والفاعلة في الحقل الديني والسياسي، فإنها اليوم أضحت معقدة وتتحكم وتؤثر فيها عدة عوامل ظهرت من جراء التحول الكبير الذي عرفه المجتمع و مكوناته. ومن أهم التحولات هي تعدد مصادر القول الديني وتعدد الفاعلين فيه، بل وأصبح الحقل الديني يتسم بالتعددية: تعددية المواقع وتعددية الفاعلين. ما هي تجليات هذا التعدد ؟

2.من ظاهرة الفقيه إلى ظاهرة المتفقِّه

لقد كان نظام التنشئة في الماضي يقوم على أخذ المعرفة الدينية على يد الشيوخ ويقطع المتعلم مراحل لكي يجاز له الترخيص بالإلمام بالمعرفة الدينية.

ويقوم التلقين على مجالسة الشيوخ في المراكز الدينية كالقرويين في فاس و الزيتونة في تونس وفي الزوايا. ويبدو اكتساب المعرفة كحلقة من حلقات سلسلة المعرفة تتكون من مختلف الأشياخ الذين أخد عنهم المتعلم لكي يصبح فقيها. كما أن تسلسل المعرفة الدينية واعتمادها على النقل أساسا كان لا يفسح المجال للتكلم في أمور الدين إلا لمن حفظ القرآن وألم بمختلف المتون الفقهية. مما يجعل من العلماء والفقهاء فئـــة قليلة ومحدودة ومتميزة.

من إحدى الظواهر التي ساهمت في تحول العلاقة بين السياسي والديني هي بروز ظاهرة المتعالم أو شبه عالم أو المُتفقّه في أمور الدين، بفعل حرية التعبير وتعميم بعض جوانب المعرفة الدينية عبر المدارس ووسائل الإعلام والوسائط الالكترونية، وثراء الكتب الدينية الدعوية، مع بروز الدعاة الذين يفتون في الدين من مختلف المواقع والمنابر وبمختلف الدوافع. ولقد ساهم انتشار التعليم ليصبح التعليم جماهيريا في تغيير التنشئة الدينية والتكوين الديني. كما ساهم في اتساع ظاهرة دمقرطة التعبير، وانتشار حرية الرأي والجهر به، وتوسيع مجال وسائل الاتصال السمعي البصري، وهي مظاهر ملازمة للمجتمعات الحديثة. كل هذا واكبه بروز وتكاثر للمتفقهين. وتمنحهم القنوات التلفزيونية والوسائط السمعية البصرية قوة الصوت وسلطة العدد.

وإذا كان اكتساب بعض مبادئ الدين يتم في المدارس، فإن التنشئة الموازية تتم للمتفقهين في المواقع الإلكترونية وفي أدبيات تنشر بدون أن تخضع لهيئة تحريرية أو للرقابة العلمية وبدون أن تشتمل على مقومات المعرفة. وهذا ما يجعل العالم اللإلكتروني الذي هو نتيجة لابتكار المجتمعات المتقدمة و الحديثة يتم اختراقه وتوظيفه واستعماله من طرف دعاة فكر لم يساهموا في اختراعه.

يستهلك المتفقه التكنولوجيا وقنوات الوسائط السمعية البصرية، ويحتل المواقع الإلكترونية، بدون أن يكون قد ساهم في إنتاجها.

يقوم خطاب المتفقه والمتعالم على ثقافة الغِلّ والحقد والانتقام التي تتحول إلى إقصاء تارة اتجاه الغرب وتارة أخرى اتجاه جماعات تختلف معهما في الرؤية. ويتنامى هذا الغل باتساع الهوة بين بلدان الشمال والجنوب في مجال التنمية و التقدم في المعرفة و التكنولوجيا. إنها ثقافة لا تعود إلى الذات لمعرفة مكامن الخلل فيها، و لا تقوم على النقد الذاتي الذي هو منطلق لكل فكر نقدي لفهم المجتمع والعالم. كما أنها تفتقد إلى الأدوات الفكرية و المعرفية لتشخيص مشاكل المجتمع الإسلامي لتجاوزها. إن الإسلام الذي يقدم في هذه الخطابات لا يمكن تصنيفه لا في إسلام النقل ولا في إسلام العقل وإنما هو إسلام تم إفراغه من كل فكر وتوجيهه نحو الجهاد ضد من يعتبرون أعداء وكفارا ومرتدين.

فكما أن ضعف التكوين الذي تقدمه مؤسسات التكوين الديني وتعثر الإصلاح بها اليوم إضافة إلى عدم قيامها على مناهج و مضامين لا تمنح للمتعلم ما يكفي من الأدوات الفكرية والعلمية لمعالجة رهانات العالم الحديث ومواجهتها، جعل فئة العلماء و الفقهاء، فئة لا تقوى على أن يعلو صوتها أمام تعدد أصوات المتعالمين.

فمن بين هؤلاء المتفقهين أو المتعالمين يظهر كل الذين يقومون بدور الريادة الخفية للحركات المتطرفة والجهادية، والذين ينصبون أنفسهم أمراء ويصدرون الأوامر عن بعد للجماعات والأفراد المستقطبين.

فبروز ظاهرة المتفقهين يجعلنا نمر من المعرفة الدينية المؤسساتية التي تتوفّر على إطار هيكلي (فئة العلماء، الزوايا) إلى معرفة دينية ترفض الانصهار في

إطار مؤسسة وفي هيكلة مّا لتكون منتشرة في أركان المجتمع ولتخضع لمنطق خاص بها. ويترتب عن كل هذا وجود استقلالية لمجالات دينية لا تخضع لسلطة الدولة ولا لهيكلتها، بل وتخلق لنفسها مجالا سياسيا يتحدى المجال السياسي القائم. وليس من الصدفة أن يتم اليوم الحديث في المغرب عن هيكلة الحقل الديني، أي عن تنظيمه وعقلنته.

3.جينيالوجية التطرف والنموذج المشرقي

من المعلوم أن للإسلام عدة مذاهب. غير أن ما يعرفه الإسلام اليوم يتجاوز المذاهب ليولد توجها ينحو إلى التطرف. وإذا أردنا أن نتتبع جينيالوجية هذا التطرف، فإننا نجد لها تأصيلا في جانب من التراث الإسلامي وفي تاريخ ذالك التراث. أقول التراث الإسلامي لا الإسلام. هناك اتجاهات في التراث الإسلامي، أو على الأقل اتجاهين : اتجاه عقلاني يفتح بابا لاستعمال العقل والاجتهاد والعمل بالمقاصد، وقد نجد لهذا التوجه رواد وأقطاب منهم ابن رشد والشاطبي، وباب يدعو إلى القراءة الحرفية للنص الديني وينحو إلى التشدد، ونجده في كل قراءة وتأويل للإسلام وضعا أسسا لنظرية للتشدد الديني المولد للتطرف. بحيث نجد موطن هذه القراءة في التشدد الحنبلي لابن حنبل (القرن التاسع) ولابن تيمية وابن قيم الجوزية وابن عبد الوهاب في الجزيرة العربية. إن ابن تيمية (الذي توفي سنة 1328 ميلادية)، قد قعد مفهوم الجهاد ومفهوم الحدود، ودعى إلى تنقية الإسلام باسم القرآن. ولقد وجدت أفكاره أرضا لتستوطن فيها في الجزيرة العربية على يد عبد الوهاب في القرن الثامن عشر ميلادي الذي دعا إلى استبعاد استعمال الرأي وذلك بنهج التشدد والعمل بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومحاربة

كل من يلجأ إلى التبرك بالصلحاء والأولياء، واعتبر محمد عمارة «أنهم أشركوا في العبادة عندما اتخذوا الوسائط التي تقربهم إلى الاله الواحد... بل لقد رأى في شرك معاصريه كفرا أعظم من ذلك الذي قاتل الرسول صلى الله عليه وسلم، بسبب أصحاب الجاهلية العربية الأولى، لأن معاصريه يلجأون إلى وسائطهم في السراء والضراء، على حين كان مشركوا الجاهلية الأولى لا يلجأون إليها إلا في السراء... ومن تم قرر، بعد حكم كفرهم وشركهم، أن قتالهم واجب، بحكم وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، على كل من يؤمن بالله». كما كتب في أحد رسائله : «إن كفر المشركين، من أهل زمننا، أعظم كفرا من الذين قاتلهم رسول الله»[16]. ولقد دعا إلى تحطيم الأضرحة ، بل وحطم هو نفسه ضريح زيد بن الخطاب (633 ميلادية) الذي كانت قبائل جبيلة في الجزيرة العربية تتبرك بزيارته.

لقد زرع مفهوم «التنقية»، أي «تنقية الإسلام» بذور التشدد والتطرف، مع الدعوة إلى شن الحرب على كل ما يعتبر مخالفا لفهم متشدد للإسلام، ويغلق الباب على كل تأويل منفتح، بل وعلى كل ما عملت الحضارة الإسلامية على اكتسابه، وهي في أوجها، عندما انفتحت على الثقافات الفارسية واليونانية. إن مفهوم التنقية بزرعه لبذور التشدد فهو زرع أسس التطرف والإقصاء وبالتالي فهو مفهوم إقصائي. ولم يجد هذا الفهم التشدد للإسلام أية صعوبة في التجذر في مجتمع الجزيرة العربية، أغلب سكانه أميين. بل ومن السهولة بمكان أن يشهر هذا التوجه ويطفو على السطح في زمن عولمة متوحشة وأمام شعور المسلمين بهيمنة الآخر وبالخوف. ويصبح بالتالي إيديولوجية للصراعات السياسية و أرضية لإيديولوجية الإرهاب.

فالمقولة التي أطلقها حسن البنا « الإسلام دين ودولة « أصبحت شعار كل الذين يقولون بالصحوة الإسلامية، وهي تلك الصحوة التي لا تتجاوز العلاقة التاريخية للدين والدولة بابتكار نماذج جديدة وإنما لاستحضار نظام مثالي للحكم يفترض ما عرفته البداية الأولى للإسلام ليكون نموذج الحكم السياسي للمجتمعات الإسلامية المعاصرة[17].

ولكن كيف تجاوز هذا الفهم المتشدد للإسلام حدود موطنه ؟

إن حركة البشر عبر الهجرة و تصدير اليد العاملة و التجارة بالإضافة إلى انتشار القنوات الفضائية، التي تشكل مجالا لترويج الفكر المتشدد في الدين، بل والتي جعلت منه خطها التحريري، كلها عوامل ساهمت في جعل الاحتكاك بهذا النموذج المشرقي أمرا واقعا. إن ما كان يعتبر خصوصية مغربية أصبح اليوم موضع احتكاك بنماذج أخرى للتدين ولفهم الدين. تلك الخصوصية التي تجلت في اعتبار الأعراف ، و نهج العمل، «كالعمل الفاسي»، وإقرار بالتبرك بالأضرحة، والعمل بمبادي الفقه المالكي كمبدإ الضرورة والمصالح المرسلة.

من المعلوم أن المجتمعات الإسلامية على الرغم من كونها تنتمي إلى العالم الإسلامي وتدين بالإسلام فهي كانت تعرف بعض الاختلافات من حيث مذاهبها وتركيبتها الاجتماعية وخصوصية التدين فيها، وما يترتب عن ذلك من ممارسات اجتماعية و ثقافية تتجلى في اللباس وفي المظهر الخارجي للفرد المسلم، وفي وضع المرأة. غير أن انفتاح الحدود وسهولة حركة البشر والفضائيات جعلت تنقل النماذج أمرا سهلا بما فيها الفكر المتشدد الذي لا يجد صعوبة في الاستيراد والتصدير لأنه يتم باسم الإسلام.

ما هو تأثير كل ما سبق أن ذكرت من عوامل ؟ أي تحول في وضع العلماء والتنشئة الدينية، وبروز ظاهرة المتعالمين وتأثير النموذج المشرقي، على الحقل الديني المغربي اليوم وعلى العلاقة بين الديني والسياسي ؟

4.الديني و السياسي بالمغرب

أولاً ما هي مكونات الحقل الديني؟

فالمقصود بمكونات الحقل الديني هو مجموعة من المؤسسات الدينية أو الفاعلين داخل المجتمع والتي ينتظم حولها كل المظاهر الدينية في الحياة السياسية. وإذا كان الدين يتجلى في كل جوانب حياة المسلم والمسلمة إلا أن العلاقة بين الديني والسياسي لها مظاهر خاصة وهي التي سنحاول تحليل تحديد مكوناتها.

إن المكون الأساسي في هذا الحقل هو إمارة المؤمنين والتي تستمد وجودها من المشروعية التاريخية والدينية. فالملك هو أمير المؤمنين والذي يحكم التعاقد عن طريق البيعة فهو حامي الملة والدين. ويترتب عن هذا الأمر مشروعية هيكلة الحقل الديني وتنظيمه تحت سياسة وسلطة الملك وعبر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ذلك التنظيم الذي يعرفه الحقل الديني في المغرب اليوم، والذي يتجلى في هيكلة المجالس العلمية وتفرعها مع تحديد اختصاصاتها، وكذا الإشراف على المساجد وتكوين الأئمة والمرشدين والمرشدات في المغرب وخارج المغرب، وتقنين الإفتاء مع حصر مصدره لاقتصاره على أمير المؤمنين باستشارة المجلس العلمي الأعلى. ويتم كل هذا برؤية إقرار مبدإ الاعتدال

والوسطية في الدين وسن سياسة لتشجيع الإسلام الروحي مع تثبيت الخصوصية المغربية في المظاهر الدينية والتي تتجلى في مؤسسات الزوايا. وتعمل هذه الهيكلة في اتجاه عقلنة الحقل الديني وتحديد اختصاصات كل فاعل. فالتنظيم والعقلنة يمنحان لمؤسسات الدين مكانة في الحقل السياسي الذي هو بدوره حقل مقنن و يخضع لقواعد و قوانين تنظمه.

كيف تتفاعل المكونات الأخرى مع سياسة وسيرورة العقلنة التي يعرفها الحقل الديني؟

هناك ثلاث مكونات تعمل في مجال العلاقة بين الديني السياسي والتي يجب تحديد موقعها من عقلنة الحقل الديني.

المكون الأول يتشكل من الأحزاب التي تتخذ من الإسلام ايديولوجيا لها كحزب العدالة والتنمية وحزب (الفضيلة والبديل الحضاري قبل تفكيك خلية بلعيرج). ويتوخى هذا المكون الاندماج في مسار العقلنة مع التواجد في الحقل السياسي. ونظرا لكونه يتبنى خطابا أخلاقيا، فهو من حين لآخر يعبر عن مواقف باسم الدين.

المكون الثاني يتجسد في كل تيار سياسي ديني يشهر مقاومته للاندماج ومعارضته له. ويتجلى في جماعة العدل والإحسان التي تتبنى خطابا سياسيا يقوم على نوع من الجهاد الأخلاقي ونظرية للحكم تعلن رفضها للمنتظم السياسي.

المكون الثالث وهو مكون خفي يتبنى العنف الذي يطفو فوق السطح في أحداث إرهابية عرفها المغرب أو في تفكيك لشبكات وخلايا إرهابية كانت

تعتزم القيام بأعمال عنف. وتتكون من كل الجماعات التي تتبنى ايديولوجية القاعدة في الغرب الإسلامي. و آخر جماعة تم تفكيكها سنة 2008 هي جماعة «أنصار فتح الأندلس».

كل هذه المكونات تحتل موقعا في مجال العلاقة بين الديني والسياسي لتشكل ما يمكن أن نسميه بالإسلام السياسي. ولا تتم العلاقة بين هذه المكونات بالتعايش بقدر ما تتسم بالتنافس فوق رقعة الحقل الديني والسياسي، وأحيانا بالتنافر والتوتر الذي يهدد الرابط الاجتماعي. وهنا يطرح تساؤل : ما هي الإمكانات المتاحة لتأطير التنافس ولتجاوز التوتر ؟

لتجاوز التوتر ووضع الإطار الناظم أو النسق الناظم (carte de régulation ou système de régulation) هناك ثلاث مداخل :

المدخل الأول : هيكلة و عقلنة الحقل الديني وهذا أمر نلاحظ أنه يتجلى في السياسة الجديدة التي أصبحت تسنها الدولة عبر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية استجابة لضرورة تمليها عدة اعتبارات، منها ما أصبح يعرفه الحقل الديني من مغالاة وتشدد باسم الدين ، والتي تصل أحيانا إلى إصدار فتاوى غير مقبولة كما كان الأمر بالنسبة للمغراوي الذي أفتى بزواج الطفلة في سن تسعة سنوات، أو إلى حد التكفير والتنفير باسم الدين أحيانا أخرى.

وجبت الإشارة إلى أن ما يميز عصرنا هذا هو تنامي نوع من الليبرالية الدينية والتي تتجلى في تعددية الاتجاهات الدينية والتي تقوم على تعددية التأويل في الدين وعلى كون الإسلام من حيث المبدأ يقوم على العلاقة بين الفرد وربه

بدون وسائط. ويترتب عن هذا نوع من الحرية الفردية للتكلم باسم الدين. إن التعددية الدينية بخلفيات ايديولوجية وسياسية أصبحت أمرا واقعا تمليه ظاهرة تحرير القول وحرية الرأي التي أضحت المجتمعات المعاصرة تعتبرها قيمة من القيم الإنسانية. فإذا كانت هيئة العلماء في الماضي مرجعا في الأمور الدينية، فإنها اليوم توجد في تنافس مع المتفقهين وشبه علماء ودعاة وأصحاب المشاريع السياسية باسم الدين؛ بل وأضحى المستوى الفكري لكثير من العلماء لا يرقى أن يعلو هو نفسه على مستوى المتفقه لتكون له سلطة القول. وبالتالي وجب وضع نسق ناظم (un système de régulation) يقنن المظاهر السياسية للدين. كما وجب التذكير أنه حتى المجتمعات التي تبنت العلمانية تبحث اليوم عن صيغ جديدة لموقع الدين في الحياة السياسية. يلاحظ أحد الباحثين[18] أن العلمانية أخرجت الدين من الديمقراطية غير أن عودة الدين إلى الديمقراطية تقتضي إعادة التفكير في العلمانية نفسها و في المكانة التي يجب أن تحتلها المعتقدات الدينية في قلب الديمقراطية.

إن العلمانية ذلك المنحى الذي يميز بين الدين والدولة والذي يحصر الدين في المجال الخاص بالفرد، لم تجد أي صدى في المجتمعات الإسلامية على الرغم من وجود من يدعو إلى ذلك[19]. غير أن رفض العلمانية لم يواكبه تفكير نظري ولا إجرائي يقدم الجواب على طريقة تعايش الديني والسياسي.

جزء من المجتمعات الإنسانية والمجتمعات الإسلامية دخل عصر التدبير والعقلنة وبلورة الأنساق الناظمة. ويعتبر هذا الأمر قطيعة مع الماضي في المجتمعات الإسلامية. فإذا كان الفقهاء في الماضي وحدهم الناطقين باسم الدين، باعتبار أنهم وحدهم المشروع لهم التكلم باسم الدين، فإن المتفقهين

والدعاة وحاملو الشهادات في الدراسات الإسلامية ينافسونهم القول في الدين في عصر تحرر فيه القول وتبنى دمقرطة الرأي. وأمام هذا الوضع أضحت الهيكلة والتنظيم والتقنين مع وضع الأنساق الناظمة أمورا ضرورية. تعمل الهيكلة على تحديد الاختصاصات والمسؤوليات خارج فصل الدين عن الدولة، بل وفي تلازم الدين والدولة وتعايشهما، مع تدبير الحركات الدينية الهامشية التي تعارض المنتظم السياسي ومشروع الهيكلة. وهذا مسار أصبح يوجه العلاقة بين الديني والسياسي في المغرب.

إن العقلة تستهدف ثلاث مستويات:

تحديد خصوصية الإسلام المغربي من حيث كونه إسلام لا يدعو إلى التشدد في الدّين وإنما إلى الوسطية مع التأكيد على المذهب المالكي السني واستحضار مبادئه من استصلاح والاستحسان والعمل بالمصالح المرسلة و بالضرورة. وتتجلى خصوصية الإسلام المغربي في وجود ظاهرة الزوايا والطرق الصوفية. فالإسلام منتشر في كل أنحاء العالم وتتلون بألوان المجتمعات التي دخلها، بالإضافة إلى ما أصبح يظهر من تيارات تتكلم بالاسم الإسلام، اقتضى تحديد الخصوصية المغربية في ممارسة الدين.

المستوى الثاني وهو **التنظيم** ويتعلق بتحديد من يتكلم باسم الدين وبطبيعة الكلام في الدين. فإحداث المجلس العلمي الأعلى، وتأنيث الإرشاد، وتنظيم المجالس العلمية الجهوية والزيادة في عددها من 30 إلى 69 مجلس، للعمل بسياسة القرب، مع إحداث المجلس العلمي للجالية المغربية في أوربا، وكذا تحديد مهامها في التأطير الذي يرشد الناس ويفهمهم أمور الدين بطرق

بيداغوجية، مع تقنين الإفتاء واقتصاره على أمير المؤمنين بعد استشارة المجلس العلمي الأعلى. ويدخل في هذا السياق تنظيم المساجد (4400 مسجد) وتأطير الخطب الدينية.

المستوى الثالث وهو **التكوين المستمر** الذي يعمل على تحيين المعارف الدينية وفق أسئلة العصر والحاجيات الجديدة للمسلمين ، مما يجعل المؤطر مؤطرا باستمرا.

إذن الإمكانية الأولى للتجاوز تتجلى في الهيكلة والعقلنة والتدبر والأنساق الناظمة. ففي عصر التدبير والعقلنة لم يعد ممكنا أن يبقى الحقل الديني بدون تنظيم كما هو الشأن في باقي مناحي الحياة. و هذا توجه أصبحنا نراه يجسد في المغرب.

غير أن هذا المدخل لن يستقيم بدون تغيير في الفكر الديني. وهنا يمكن إدراج المدخل الثاني .

المدخل الثاني : تجديد الفكر الديني بإعمال العقل النقدي لتجاوز التوتر وتحصين الدين من إفراز التأويلات الهامشية. وإذا كان الإسلام يدعو إلى الاجتهاد وإعمال العقل، ما معنى الاجتهاد اليوم ؟ وكيف يمكن أن نجعل من الاجتهاد فكرا متجددا يجدد الدين ؟

إذا كان الدين من حيث الجوهر والمقاصد هو متضمن لقيم السعي نحو إسعاد المسلمين وبعث روح التسامح والتعايش وذلك بمحاسبة الذات والنفس، فإن تأويلات الدين قد تولد ما يمكن أن يحدث التوتر بين المسلمين. مما

يستدعي تجديد الفكر الديني. وتجديد الفكر الديني هو من اختصاص المفكر الديني، لا من اختصاص الفقيه. وهذه حلقة ضعيفة في الحقل الديني .

هناك من المثقفين من يدعو إلى تبني العلمانية لضبط العلاقة بين الديني والسياسي كما هو الشأن في البلدان العلمانية وفي تركيا التي عملت على فصل الدين عن الدولة. غير أن الالتباس الذي يحيط بالعلمانية والتي غالبا ما يتم فهمها على أنها خروج عن الدين أو تهميش الدين أكثر مما هي فصل من حيث المبدأ بين الديني والسياسي لحماية الدين من تأثيرات السياسي وزجِّه في متاهات الجدال السياسي جعلها محط تشكيك ومحاربتها ككفر وخروج عن الدين. كما أن تاريخها يوحي بهذا الالتباس، باعتباره تاريخ حرب ضد استبداد الكنيسة، وبالتالي فهو مقرون بحرب ضد الدين، مما يجعل العلمانية موضع ريبة ورفض في المجتمعات الإسلامية. وهذا ما يجعل النقاش بين المفكرين حول العلمانية في المجتمعات الإسلامية لا يثمر فيها.

إن هذا الأمر لا يمنع العلاقة بين الديني والسياسي من أن تشكل موضوع نقاش فكري، بل واتخاذها أفقا للتفكير وموضوعا للعقل النقدي في المجتمعات الإسلامية. فرشيد بنزين في كتابه «المفكرون الجدد للإسلام»[20] يستحضر مجموعة من المفكرين الذين برزا في العالم الإسلامي بفكر جديد واجتهادات جديدة، لا من موقع العلمانية وإنما من قلب الإسلام وبمعرفة للنصوص والمتون الإسلامية. لقد كان منطلقهم هو فتح الأفق لتجديد الفكر والديني بتوظيف المكتسبات المعرفية التي حققتها الإنسانية للاجتهاد ومراجعة التأويلات التي هيمنت لمدة عقود في المجتمعات الإسلامية. ولقد بدأ هذا التيار الفكري مع النهضة والحركة الإصلاحية والوعي بتأخر المسلمين، والرغبة في تعبئة الفكر

للبحث في أسباب التأخر. ولقد برز هذا التوجه مع محمد عبده ورشيد رضا، وبن عبد الرازق. ومن بين المفكرين المعاصرين الذي يذكرهم بنزين نجد، عبد الكريم سروش في إيران وعبد المجيد الشرفي في تونس [21]، ومحمد أركون في فرنسا، وناصر حامد أبو زيد في مصر، وفضل الرحمان في باكستان، وأمين الخولي ومحمد خلف الله من مصر [22]، وغيرهم بالإضافة إلى محمود طه من السودان وحسن حنفي من مصر ومحمد الطالبي من تونس. فأفكار هؤلاء لم تستقبل دائما بالترحيب ، بل وأحيانا تمت مقاومتها لحد الإعدام كما وقع لمحمود طه في السودان، باعتبارها تزعزع الإقتناع الراسخ في أحادية التفكير و التأويل التي تشكل أرضية التشدد و الانغلاق الديني.

فالعقل النقدي هو الناظم الفكري (régulateur intellectuel) للعلاقة بين الديني والسياسي.

المدخل الثالث : المواطنة

المدخل الثالث هو المواطنة. فالمواطنة بالإضافة إلى المساواة أمام القانون، تضمن التعايش بين المواطنين كيفما كانت اتجاهاتهم الدينية والسياسية. إن شعور كل فرد بأنه ينتمي أولا إلى وطن يضمن له الحقوق وعليه واجبات اتجاه ذلك الوطن يخلق أرضية للتعايش رغم وجود تعددية سياسية ودينية. وتقوم المواطنة على مجموعة من القيم، كالأخذ بالحوار (وجادلهم بالتي هي أحسن)، وباحترام الأخر، وبقبول الاختلاف في الرؤى والأفكار، وبالتسامح. كما تتقوى المواطنة بالقانون وبقواعد العيش المشترك في المجتمع. فالمواطنة هي ذلك

الالتزام اتجاه جماعة الانتماء وتكون الرابط بين الفرد و الدولة وبين الأفراد والجامعات فيما بينهم.

تتخلل كل المجتمعات فوارق وتمايزات إثنية ولغوية واجتماعية ومذهبية دينية. ولا ينتظم كل ذلك إلا داخل الشعور بالانتماء لوطن وبوجود دولة الحق والقانون التي تحمي الحقوق وتضمن الحريات وتجعل الكل يخضع لمحك القانون. وكلما أصبحت دولة الحق و القانون قوية كلما تقوى الشعور بالمواطنة التي تعلو فوق الصراعات السياسية و المذهبية الدينية. إن المواطن يفصل بين الديني و الدنيوي عندما تكون قواعد العمل السياسي واضحة و مقننة. فالمواطنة هي ذلك الرابط الذي يجمع الأفراد و الجماعات داخل كيان واحد متعال عن الفروق السياسية والاجتماعية والثقافية والإثنية واللغوية والمذهبية. إنها رابط العيش المشترك الذي يستوعب الاختلافات بما فيها الاحتجاجات باسم المواطنة.

خاتمة

هذه المداخل الثلاث هي الإمكانات المتاحة لضبط العلاقة بين الديني والسياسي.

فالعلاقة بين الديني والسياسي أو بين الإسلام والسياسة تتضمن حلقة تتغير بتغير الأزمنة والأمكنة، وبالتالي فهي ليست من قبيل الثوابت، بل هي من قبيل المتغيرات، وبالتالي تستدعي الخضوع للتشريعات القانونية ولوضع آليات وأنساق ناظمة تتطور بتطور الزمن والمجتمع الإسلامي. وتبعا لذلك لا يمكن

أن نلجأ إلى تنظيمات عرفها المجتمع الإسلامي في فترة تاريخية لتكون النموذج لحلقة الوصل بين الديني والسياسي.

الهوامش

1) وجب التمييز بين العلمانية و الإيديولوجيات التي حاربت الدين أو النازية أو الماركسية التي تم تجريدها ، على يد الساسة الشيوعيين ، من جانبها المعرفي لتتحول هي نفسها إلى معتقد يأخذ بالفكر الواحد والحقيقة المطلقة، مع شن حرب ضد كل من يخالف تلك الحقيقة. و لقد ظلت الجماعات الدينية تمارس دينها على الرغم من هيمنة الشيوعية التي أخذت منحى العداء للدين على يد السياسيين.

2) انظر كتاب

Thomas Ferenczi, Religion et Politique : une liaison dangereuse, Editions complexes. 2003, p.36

3) فهو هنا بقصد المسيحية. غير أن الإسلام نفسه عرف نقاشا كلامياً مع المعتزلة.

4) Thomas Ferenczi, Religion et Politique : une liaison dangereuse, Editions complexes, 2003. P.36

5) انظر كتاب:

Thomas Ferenczi, Religion et Politique : une liaison dangereuse, Editions complexes, 2003

6) حول الديني و السياسي في الإسلام انظر:

Tahar Gaid, Religion et politique en Islam, Editions Bouchene, Alger, 1991

7) فالفقرة التي وردت حول استشارة السلطان الحسن الأول للعلماء في هذا المقال تعرضت لها في كتابي :. ألدولة و السلطة والمجتمع . دار الطليعة. بيروت. 1991

8) الناصري. الاستقصا. الجزء التاسع ص. 182

9) ابن زيدان . إتحاف أعلام الناس بأخبار مدينة مكناس. الجزء الثاني.ص. 389

10) الناصري. الاستقصا. الجزء التاسع ص. 183

11) الناصري. الاستقصا. الجزء التاسع ص. 183

12) الناصري. الاستقصا. الجزء التاسع ص. 183

13) الناصري. الاستقصا. الجزء التاسع ص. 184

14) ابن زيدان. اتحاف... الجزء الثاني ص. 218

15) Edmond Doutté, Le sultanat marocain, 1909

16) محمد عمارة. تيارات الفكر الإسلامي، دار الشروق، 1991. ص. 254

17) عادل ضاهر، «الإسلام و العلمانية» في مجموعة من الباحثين . ندوة مواقف . الإسلام و الحداثة. دار الساقي. . 1990 ص 71-102.

18) Marcel Gauchet, La religion dans la démocratie, Gallimard. 1998

19) انظر: مجموعة من الباحثين . ندوة مواقف . الإسلام و الحداثة. دار الساقي. 1990

20) Rachid Benzine, Les nouveaux penseurs de l'Islam, Tarik Editions, 2004

21) عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة و التاريخ، دار الطليعة ، بيروت، 2001.

22) حسن حنفي، التراث و التجديد، موقفنا من التراث القديم، المرسسة الجامعية للدراسات و النشر، بيروت ، 1992 .